PAIDÓS CONTEXTOS

Últimos títulos publicados:

86. E. Bach y P. Darder, *Desedúcate. Una propuesta para vivir y convivir mejor*
87. J. Goodall y M. Bekoff, *Los diez mandamientos para compartir el planeta con los animales que amamos*
88. J. Gray, *Perros de paja*
89. L. Ferry, *¿Qué es una vida realizada?*
90. E. Fromm, *El arte de amar*
91. A. Valtier, *La soledad en pareja*
92. R. Barthes, *Roland Barthes por Roland Barthes*
93. W. Fischman y otros, *La buena opción*
94. A. Comte-Sponville, *El capitalismo, ¿es moral?*
95. H. G. Frankfurt, *Las razones del amor*
96. Ph. Breton, *Argumentar en situaciones difíciles*
97. A. Comte-Sponville, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*
98. R. Ogien, *Pensar la pornografía*
99. G. Apfeldorfer, *Las relaciones duraderas*
100. R. P. Droit, *La filosofía explicada a mi hija*
101. W. Ury, *Alcanzar la paz*
102. D. Hallado (comp.), *Seis miradas sobre la muerte*
103. A. Comte-Sponville, *Impromptus. Entre la pasión y la reflexión*
104. M.-F. Hirigoyen, *Mujeres maltratadas. Los mecanismos de la violencia en la pareja*
105. F. Fromm, *El miedo a la libertad*
106. H. G. Frankfurt, *On Bullshit*
107. S. Cardús, *Bien educados*
108. A. Comte-Sponville, *El alma del ateísmo*
109. H. G. Frankfurt, *Sobre la verdad*
110. M.-F. Hirigoyen, *Dones maltractades. Els mecanismes de la violència en la parella*
111. J. Baggini, *El cerdo que quería ser jamón y otros noventa y nueve experimentos para filósofos de salón*
112. A. Comte-Sponville, *L'ànima de l'ateisme*
113. J. Redorta, *Cómo analizar los conflictos*
114. S. Cardús, *El desconcierto de la educación*
115. R.-P. Droit, *La religión explicada a mi hija*
116. R. C. Solomon, *Ética emocional*
117. M. Cruz, *Siempre me sacan en página par*
118. A. Einstein, *Sobre el humanismo*
119. A. Comte-Sponville, *La vida humana*
120. T. Eagleton, *El sentido de la vida*
121. M. Motterlini, *Economía emocional*
122. D. Fo, *El mundo según Fo*
123. N. Angier, *El Canon*
124. P. Zimbardo, *El efecto Lucifer*
125. J. Baggini y J. Stangroom, *¿Pienso luego existo?*
126. P. Abreu, *Cómo volverse loco*
128. B. Ehrenreich, *Una historia de la alegría*
129. M.-F. Hirigoyen, *Las nuevas soledades*
130. E. Morin y N. Hulor, *Año I de la era ecológica*
131. D. Levy, *Amor y sexo con robots*
132. T. Nield, *Supercontinente. La increíble historia de la vida en nuestro planeta*
133. M. Hanlon, *Diez preguntas. Una guía para la perplejidad científica*
134. W. B. Irvine, *Sobre el deseo. Por qué queremos lo que queremos*
135. J. Lloyd y J. Mitchinson, *El pequeño gran libro de la ignorancia*
137. P. Khanna, *El segundo mundo*
138. T. Todorov, *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*

TZVETAN TODOROV

EL JARDÍN IMPERFECTO

Luces y sombras del pensamiento humanista



Título original: *Le jardin imparfait. La pensée humaniste en France,* de Tzvetan Todorov
Originalmente publicado en francés, en 1998, por Éditions Grasset & Fasquelle, París, Francia

Traducción de Enrique Folch González

Cubierta de Compañía

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1998 by Éditions Grasset & Fasquelle
© 1999 de la traducción, Enrique Folcb González
© 1999 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Av. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona
www.paidos.com

ISBN: 978-84-493-21825
Depósito legal: B-39.507-2008

Impreso en Book Print
Botànica, 176-178 – 08908 L'Hospitalet de Llobregat (Barcelona)

Impreso en España – *Printed in Spain*

A mis amigos filósofos
Luc y André

Sumario

Prólogo

El pacto ignorado

El primer pacto se lo propuso el diablo a Jesús. Después de obligarlo a ayunar durante cuarenta días en el desierto, le hizo ver, en un instante, todos los reinos de la Tierra. Le dijo entonces: «Todo esto depende de mi poder. No obstante, estoy dispuesto a cedértelo. No te pido a cambio más que un pequeño gesto: que me reconozcas como señor; si lo haces, te corresponde reinar». Pero Jesús contestó: «No quiero ese poder, pues sólo quiero servir a Dios, y su reino no es de este mundo». Jesús rechazó por tanto el pacto. Sus sucesores, en cambio, acabaron por aceptarlo y, desde Constantino a Luis XVI, durante más de catorce siglos, procuraron reinar en los reinos del diablo. Un vidente ruso, algún tiempo después, afirmó que Jesús, de nuevo en la Tierra, había sido reprendido severamente, por parte del Gran Inquisidor, por su rechazo. Este último habría dicho: «Los hombres son débiles, la fe en Dios no basta, la ley de Dios es mejor».

El segundo pacto se lo propuso, en el siglo XV, un delegado del diablo, Mefistófeles, a un hombre ambicioso y orgulloso, mago, nigromante y prestidigitador, que se llamaba Johann (o tal vez Georg) Faust, y que intentaba desvelar los secretos de la vida y de la muerte. «Ya que eres tan curioso —le dijo el enviado del diablo—, te propongo un trato: tendrás acceso a todo el saber del mundo y ningún enigma se te resistirá. Ahora bien, tú no ignoras que el saber conduce al poder. A cambio, no te pido que hagas una gran declaración de sumisión; sólo exijo una cosa, ciertamente un tanto especial: al cabo de veinticuatro años (¡y veinticuatro años son muchos!, de lo contrario, correrías in-

cluso el riesgo de no llegar a vivirlos), me pertenecerás enteramente, en cuerpo y alma.» A diferencia de Jesús, Fausto aceptó los términos del contrato. Gozó, por lo tanto, de una sabiduría infinita y obtuvo la admiración unánime. Pero se cuenta que, en los últimos años del pacto, se volvió huraño, y que no salía de casa ni se interesaba ya por ningún secreto; rezaba para que el diablo lo olvidara. El diablo, con todo, no olvidó y, el día que expiraba el contrato, vino a recoger a Fausto, que lanzaba en vano gritos de horror.

El tercer pacto tiene lugar en una fecha cercana al de Fausto. Pero con una particularidad: su misma existencia no llegó a revelarse en el momento en que entró en vigor. La astucia del diablo consistió esta vez en permitir que la otra parte contratante, el hombre moderno, ignorara el contrato; en permitirle creer que obtendría nuevos privilegios debidos a sus propios esfuerzos, y que nunca debería pagar nada por ello. Esta vez, lo que el diablo ofrecía ya no era el poder, ni el saber, sino la voluntad. El hombre moderno tendría la posibilidad de querer libremente, de adquirir el dominio de su propia voluntad y de llevar su vida a su antojo. El diablo escondía el precio de la libertad para que el hombre tuviera tiempo de saborearla y ya no quisiera renunciar a ella en lo sucesivo: para conducirlo a la obligación de saldar su deuda.

Pasó un tiempo antes de que el hombre moderno —hombre del Renacimiento, hombre de las Luces— se diera cuenta del alcance de lo que podía llegar a adquirir. Algunos de sus representantes no pidieron otra cosa que la libertad de organizar su vida personal en función de sus gustos. Tendrían derecho a escoger una vida junto a los seres por los que sintieran afecto, en lugar de seguir las leyes de la sangre o de la ciudad, o incluso las consignas de sus padres. Podrían también escoger libremente su lugar de residencia: ¡la voluntad, y no el azar, decidiría el escenario de su vida! A continuación, otros de sus representantes encontraron que este goce de la libertad era demasiado suave como para admitir que se restringiera a los sentimientos únicamente. Pidieron entonces que la razón fuera a su vez liberada: que dejara de tener la obligación de reconocer la autoridad de la tradición que la memoria de los hombres produce. La tradición podía seguir reinando en los asuntos de la ciudad o en el comercio con Dios; pero la razón debía ser libre de comprobar lo verdadero y lo falso. Sólo se tenía entonces por cierto el saber al que se había accedido mediante las luces naturales de la razón. Así nació la ciencia puramente humana, bien diferente de la omnisciencia del doctor Fausto.

Habiendo gozado de ambas libertades —las de no someterse más que a sus propios afectos y a su propia razón—, el Hombre moderno fue tentado por una nueva extensión del campo de su voluntad. Le faltaba efectivamente asumir el vasto dominio de sus acciones públicas. Ahora, sólo se considerarían morales aquellas acciones realizadas en libertad por la fuerza de su voluntad (a la que llama responsabilidad); y sólo se juzgaría como legítimo el régimen político escogido por la voluntad de sus sujetos —llamado «democracia»—. Así, ningún dominio se escaparía ya más de la intervención de la voluntad, que podría gozar de su libertad en cualquier circunstancia. Mientras tanto —dos siglos largos—, el diablo todavía no había revelado que algún día reclamaría lo que se le debía.

Durante estos dos siglos, la conquista de la libertad fue un asunto de hombres estudiosos, de pensadores que encerraban sus razonamientos en las páginas de sus libros. Un cambio sobrevino en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando algunos hombres de acción, descontentos del estado del mundo a su alrededor, adquirieron el conocimiento de las ideas que se escondían en los libros y decidieron sacarlas de allí. Encontraron bellos los nuevos principios descubiertos por sus mayores y quisieron vivir de acuerdo con ellos antes que contemplarlos espiritualmente. La Revolución americana y la Revolución francesa no sólo se acompañaron (en el primer caso) de una Declaración de Independencia, sino también de una Declaración de Autonomía proclamada con inédita claridad, es decir, de la adhesión al principio según el cual ninguna instancia es superior a la voluntad de los hombres: voluntad de los pueblos, voluntad de los individuos.

El diablo consideró entonces que el hombre moderno había mordido suficientemente el anzuelo y escogió ese momento para anunciar que existía un pacto y que había que empezar a pagar por sus generosidades pasadas. Antes incluso del fin de este siglo XVIII y, sobre todo, en numerosas ocasiones a partir de ahí, siguió presentando su pizarra. No quiso, sin embargo, aparecer personalmente. Prefirió inspirar a algunos sombríos profetas a los que encomendó la misión de revelar a los hombres el montante de lo que debían ajustar. «Si quieres conservar la libertad —dijeron esos profetas a su contemporáneo— deberás

pagar un triple precio, separándote primero de tu Dios, luego de tu prójimo y finalmente de ti mismo.»

No más Dios: «No tendrás ninguna razón para creer que existe un ser por encima de ti, una entidad cuyo valor sería superior al de tu propia vida; ya no tendrás ideales ni valores: serás un "materialista"». No más prójimo: «Los demás hombres, a tu lado y nunca más sobre ti, seguirán existiendo, por supuesto, pero ya no contarán para ti. Tú círculo se restringirá: primero a tus conocidos, luego a tu familia inmediata, para limitarse finalmente a ti mismo; serás un "individualista". Intentarás entonces agarrarte a tu yo, pero éste estará a su vez amenazado de dislocación. Te atravesarán corrientes sobre las cuales no ejercerás ninguna influencia; creerás decidir, escoger y querer libremente, cuando en realidad esas fuerzas subterráneas lo harán en tu lugar, de modo que perderás las ventajas que, a tus ojos, parecían justificar todos esos sacrificios. Ese yo no será más que una colección heteróclita de pulsiones, una dispersión al infinito; serás un ser alienado e inauténtico, que no merece que lo sigan llamando "sujeto"».

Cuando los hombres modernos (a los que se iban añadiendo, poco a poco, las mujeres modernas) escucharon, a través de esas sombrías profecías, el anuncio del pacto del que eran la parte que recibe, se dividieron. No llegaron a ponerse de acuerdo sobre la conducta que debían mantener frente a lo que se les aparecía, bien como una advertencia, bien como una amenaza y a veces como una maldición. Desde la revelación del contrato, los que dan a conocer sus opiniones en público, sabios, escritores, hombres políticos o filósofos, se han repartido en varias grandes familias, en función de las respuestas que han querido darle. Esas familias de espíritus existen todavía hoy en día, aun cuando los cruces, las defecciones y las adopciones hayan embrollado un poco el lienzo.

La primera familia, la más fácil de identificar, reúne a aquellos que piensan que el diablo tiene razón: que el precio de la libertad incluye completamente a Dios, a la sociedad y al yo; que ese precio es demasiado elevado; y que, por tanto, vale más renunciar a la libertad. Más exactamente, los miembros de esta familia no preconizan el mero retorno a la sociedad antigua, pues ven claramente que el mundo a su alrededor ha cambiado y que semejante retorno implicaría el mismo ejercicio de libertad y de voluntad que, por otro lacio, condenan; pero echan de menos el anterior estado de cosas y procuran preservar sus vestigios, oponiéndose al mismo tiempo a las demandas de una modernidad más radical. Esta familia es la de los conservadores: aquellos que querrían vivir en el mundo nuevo apelando a los valores antiguos.

Las demás familias, que aquí reducimos a tres, comparten el rasgo común de aceptar y aprobar el advenimiento de la modernidad; ésa es la razón de que, a veces, se las haya podido confundir. No obstante, los rasgos que las separan no son menos esenciales; y sus reacciones a los desafíos del diablo tampoco se parecen en absoluto. Esas familias modernas son la de los humanistas, la de los individualistas y la de los cientificistas.

Cuando los cientificistas escuchan las pretensiones del diablo, las desechan sin pestañear: «No os inquietéis —replican—, no habrá que pagar ningún precio, pues no ha habido nunca libertad». O mejor: «La única y verdadera libertad es la del saber». Gracias a las capacidades humanas de observación y de razonamiento, gracias por tanto a la ciencia puramente humana, es posible penetrar los secretos de la naturaleza y de la historia. Ahora bien, como ya lo había descubierto Fausto, quien tiene el saber tiene el poder: la ciencia conduce a la técnica; y si se dominan las leyes del inundo existente, también se lo puede transformar. En cuanto al querer, y dejando aparte la voluntad de conocer, su libertad es muy limitada: los hombres son conducidos, sin saberlo, por leyes biológicas e históricas; y lo que toman por su libertad a menudo no es otra cosa que su ignorancia. Los mismos valores en los que pretenden inspirarse para orientar sus acciones proceden esencialmente de esas leyes ineluctables del mundo. Si Dios, la sociedad y el yo participan de la identidad humana, nada podrá extraerlos de ella; si no lo hacen, no habrá nada que lamentar. En ambos casos, el diablo tiene que marcharse con las manos vacías.

La reacción de los individualistas, miembros de la segunda familia resueltamente moderna, es muy distinta. Consiste en decir: «¿Creéis que nuestra libertad implica la pérdida de Dios, de la sociedad y del yo? Pues bien, para nosotros, no es una pérdida, sino una liberación suplementaria. La descripción que hacéis de nuestro estado es justa, pero, antes que enfriarnos (o, peor, querer volver atrás), nos vamos a dedicar a hacer como si lo fuera aún más. ¡Que el hombre confirme su soledad esencial, su liberación de toda coacción moral, su dispersión ilimitada! Que afirme su voluntad de poder y sirva a su propio interés: de ahí saldrá el mayor bien para él, que es lo que cuenta. En lugar de

sentirse afligido por ello, debe dar gritos de alegría. Lo que describís como una enfermedad (o como la contrapartida dolorosa de un pacto ignorado) es en realidad el principio de una fiesta».

Para los cientificistas, no hay que pagar un precio por la libertad porque no hay libertad en el sentido en que se la entiende habitualmente, sino sólo un nuevo dominio de la naturaleza y de la historia, fundado en el saber. Para los individualistas, no hay que pagar un precio porque lo que hemos perdido no merece que se lo eche de menos y porque nos arreglamos bastante bien sin valores comunes, sin lazos sociales molestos y sin un yo estable y coherente. Los humanistas, la última gran familia, piensan por el contrario que la libertad existe y tiene un enorme valor, pero aprecian asimismo esos bienes que son los valores compartidos, la vida con los demás hombres y el yo que se considera responsable de sus actos; por lo tanto, pretenden seguir gozando de la libertad sin tener que pagar un precio por ello. Los humanistas toman en serio las amenazas del diablo, pero no admiten que se haya establecido alguna vez un pacto con él y, a su vez, le lanzan un desafío.

Hoy en día, en nuestra parte del mundo, vivimos todavía bajo el peso de las amenazas del diablo. Amamos nuestra libertad pero también tememos tener que soportar un mundo sin ideales ni valores comunes, una sociedad de masas poblada de solitarios que ya no conocen el amor; sospechamos secretamente, a menudo sin saberlo, la pérdida de nuestra identidad. Estos temores y cuestionamientos son siempre nuestros. Para afrontarlos, he escogido desplazarme hacia la historia del pensamiento. Acordándome del enano encaramado a hombros de los gigantes, he querido, para defenderme de esas amenazas, recurrir a la ayuda del pensamiento de los autores de esta época un tanto alejada, durante la cual el pacto ignorado se habría cerrado; y contar en cierto modo la novela de la invención de la modernidad, con sus grandes personajes: sus aventuras, sus conflictos y sus alianzas. Creo, especialmente, que una de las familias de espíritus modernos, la de los humanistas, podrá ayudarnos, mejor que las demás, a pensar nuestra condición presente y a superar las dificultades. Ésa es la razón de que este libro esté consagrado a ella.

El término «humanista» tiene varios significados, pero, en una primera aproximación, se puede decir que se refiere a las doctrinas según las cuales el hombre es el punto de partida y el punto de llegada de las acciones humanas. Se trata de doctrinas «antropocéntricas», del mismo modo que otras son teocéntricas, e igual que otras distintas colocan en ese lugar central a la naturaleza o las tradiciones. El sustantivo figura, quizá por vez primera en francés, en una página de Montaigne donde éste lo utiliza para caracterizar su propia práctica, por oposición a la de los teólogos. Sin negarles en absoluto a estos últimos el derecho al respeto, ni menos todavía a la existencia, prefiere separar los dos dominios y reservar para los «humanistas» un nuevo campo, constituido por las actividades o «fantasías» simplemente humanas, y por los escritos «puramente humanos». Estos últimos conciernen a los temas que son «motivo de opinión, y no motivo de fe» y se llevan a cabo «de un modo laico, y no clerical» (*Essais*, I, 56, págs. 322-323).[1] La especificidad de los asuntos humanos (a diferencia de los que se refieren a Dios) se encuentra por tanto en el punto de partida de la doctrina humanista, aun cuando ésta no se reduzca a ello; veremos aparecer sus demás ingredientes a medida que avance la presente investigación. Esta elección inicial no significa, lo veremos también, que sintamos por el hombre una estima incondicional: el mismo Montaigne nunca olvida que la vida humana está destinada a permanecer como un «jardín imperfecto» (I, 20, pág. 89).

Para llevar a cabo la investigación, me he impuesto ciertos límites en el tiempo y el espacio. Estos humanistas los tomo, por así decirlo, exclusivamente de la tradición francesa (una delimitación arbitraria, pero es necesario delimitar). Por otro lado, los textos que he leído no pertenecen a la época contemporánea. Y es que el pensamiento de los autores que fundaron la doctrina no se ha renovado radicalmente durante los últimos ciento cincuenta años; muy al contrario, me ha parecido mucho más rico y matizado que la vulgata «humanista» que se puede entrever en el discurso común de hoy en día. El humanismo es la ideología subyacente a los Estados democráticos modernos; pero esa misma omnipresencia lo vuelve invisible o insulso. De ahí que, aunque actualmente todo el mundo sea más o menos «humanista», el estado naciente de la doctrina pueda todavía sorprendernos e iluminarnos. Me ha parecido que esos autores clásicos proporcionaban la réplica a los «sombríos profetas», antes incluso de que la profecía se formulara, no limitándose por supuesto a esta única contestación.

1. Las referencias completas se encuentran al final del libro, en la Bibliografía. Las cifras entre paréntesis remiten a las páginas de las ediciones que allí se relacionan.

El pensamiento humanista que examino ha conocido tres tiempos fuertes, que son el Renacimiento, el siglo de las Luces y el después de la Revolución. Tres autores los encarnan: Montaigne, que produce una primera versión coherente de la doctrina; Rousseau, con quien alcanza su más completo desarrollo; y Benjamin Constant, que sabrá pensar el nuevo mundo surgido de la conmoción revolucionaria. Me dirigiré, por tanto, hacia ellos, sobre todo para buscar en su obra las herramientas de pensamiento que pueden volver a servir hoy en día.

Este libro participa a su manera de la historia del pensamiento. Digo bien pensamiento y no filosofía: el campo del primero es mucho más vasto, más cercano a la práctica y menos técnico que el de la segunda. Las familias de espíritu que identifico son «ideológicas» antes que filosóficas: cada una de ellas es un agregado de ideas políticas y morales, de hipótesis antropológicas y psicológicas, que participan de la filosofía pero no se limitan a ella. Al elegir de este modo estudiar el pensamiento en sí mismo, me comprometo ya a favor de la familia humanista, puesto que el pensamiento no merecería ser examinado separadamente si no fuera libre, antes que un producto mecánico de la comunidad cultural, de la clase social, del momento histórico o de las necesidades biológicas de la especie.

Debo precisar aún que lo que más me interesa no es reconstruir una vez más el pensamiento de Montaigne, Rousseau, Constant y algunos otros, sino, procurando leer atentamente a estos autores, utilizarlos para construir un modelo del pensamiento humanista, o lo que a veces se denomina un «tipo ideal». Mi objeto de conocimiento no es el «Renacimiento», ni las «Luces», ni el «Romanticismo», sino el pensamiento moderno en su diversidad, con el humanismo en su centro, tal como se ha manifestado en cada una de esas épocas. Dicho de otro modo, mi proyecto es tipológico antes que histórico, aunque esté convencido de que las únicas tipologías útiles son las que nos da a conocer la historia. Por esa misma razón, renuncié desde el principio a cualquier intento de exhaustividad, y me ciño, la mayor parte del tiempo, no a la primera formulación de un pensamiento, sino más bien a la que considero la más fuerte o la más elocuente.

Estas precisiones son necesarias por cuanto el establecimiento de la doctrina humanista no forma parte, o no siempre en todos los casos, del proyecto consciente de esos autores. Meditando al respecto de objetos diversos, a veces incluso bastante alejados del mío, tales como el sí mismo o el mundo, el espíritu de las leyes o los principios políticos, establecen de paso los límites y pormenores de este nuevo pensamiento. Sobrentienden el humanismo antes que afirmarlo. Me veo conducido, por tanto, a desviar sus razonamientos de su primitivo destino, velando por no conducir esas desviaciones hasta la traición.

El uso que doy a los autores del pasado es responsable de la manera en que los leo, un diálogo con la historia antes que una historia en sentido estricto. Aspiro a comprender su pensamiento, a mostrar su sentido, mucho más que a explicarlo remontándome a sus causas o restituyendo su contexto de origen. Ese deseo de navegar río abajo en lugar de río arriba y de permanecer únicamente en el dominio de las ideas no implica que la elección inversa resulte a mis ojos ilegítima; simplemente, no forma parte de mi actual proyecto.

¿Constituye un anacronismo hacer participar a los textos del pasado en un debate presente? Tal vez, pero se trataría entonces de una «paradoja del crítico», o quizá de todo historiador, que se encontraría en el mismo punto de partida de su actividad, ya que ese crítico, ese historiador, se dirige siempre a sus contemporáneos y no a los de su autor. El estrabismo constitutivo del comentario lo condena a zigzaguear continuamente de un diálogo a otro: el que mantiene con su autor y el que lleva a cabo con su lector; el equilibrio al que aspira no es más que una apuesta. Por añadidura, los pensadores del pasado también tenían en su punto de mira tanto a sus contemporáneos, con los que compartían un mismo contexto histórico, como a los lectores por venir, representantes de la humanidad entera; se dirigían a la vez al presente y a la eternidad. Asumiendo el riesgo de disgustar tanto a los historiadores puros como a los ideólogos puros, persisto pues en creer que el pasado puede ayudarnos a pensar el presente.

Apoyándome así en la historia del pensamiento para hacer avanzar mi propia reflexión, continúo (y tal vez, por lo que a mí respecta personalmente, termino) una investigación iniciada en 1979, que me llevó a publicar en 1989 *Nous et les autres*, una obra en la que ya se evocaban otros temas humanistas, especialmente el de la universalidad; ambos libros son, por tanto, en ciertos aspectos, complementarios.

CAPÍTULO 1

El juego de las cuatro familias

En el espíritu de los europeos tuvo lugar una revolución —lenta, puesto que necesitó varios siglos— que condujo al establecimiento del mundo moderno. Para captarla en su mayor generalidad, podemos describirla como el paso de un mundo cuya estructura y cuyas leyes son, para cada miembro de la sociedad, algo previo e inmutable, a un mundo cuya naturaleza puede descubrir él mismo y cuyas normas puede establecer. El miembro de la sociedad antigua aprende progresivamente el lugar que le está reservado en el universo y la prudencia lo lleva a aceptarlo; el habitante de la sociedad contemporánea no rechaza todo lo que la tradición le ha transmitido, pero quiere conocer el mundo por sus propios medios y exige que ciertos principios que él mismo escoge rijan tramos enteros de su existencia. Los elementos de su vida ya no son todos *dados* por anticipado; algunos de ellos son *queridos*.

Antes de esta revolución, una acción es declarada justa y digna de elogio porque se conforma, bien a la naturaleza (del universo o del hombre), bien a la voluntad divina. Ambas justificaciones pueden entrar en conflicto entre sí tanto como reconciliarse (es lo que a veces se describe como la rivalidad entre Atenas y Jerusalén); pero cada una de ellas exige que el ser humano se someta a una instancia que le resulta exterior: tanto la naturaleza como Dios sólo son accesibles a través de la sabiduría o de la religión comunes y, por tanto, a través de una tradición aceptada y transmitida por la sociedad, sin que se le haya consultado jamás. El universo que habita, inclusive sus leyes humanas, se

funda en otra parte en la cual ese hombre particular no puede intervenir. La revolución consiste en afirmar que la mejor justificación de un acto, la que lo vuelve más legítimo, proviene del hombre mismo: de su voluntad, de su razón, de sus sentimientos. El centro de gravedad pasa, aquí, del *cosmos* al *anthropos*, del mundo objetivo a la voluntad subjetiva; el ser humano ya no se somete a un orden que le resulta exterior sino que él mismo quiere fundar ese orden. El movimiento es, por tanto, doble: un desencantamiento del mundo y una sacralización del hombre; los valores que se le quitan a uno se le otorgan al otro. El nuevo principio, del que sin duda no hemos terminado de extraer todas las consecuencias, es responsable del rostro que presentan nuestra política y nuestro derecho, nuestras artes y nuestras ciencias. Preside también los Estados modernos y, si los aceptamos, no podemos rechazar el principio sin incoherencia. Podemos rechazarlo en cambio en nombre de un retorno a la supremacía de la religión (como en el fundamentalismo teocrático) o a la primacía de un orden natural que no reserva ningún lugar especial para el hombre (como en ciertas utopías ecologistas).

Hoy resulta fácil llegar a un acuerdo respecto a la descripción, en términos más o menos parecidos, de este paso de los Antiguos a los Modernos que se inicia en el Renacimiento. El consenso desaparece sin embargo cuando se trata de analizar sus efectos. La tesis en la que aquí me apoyaré es la siguiente: la modernidad no es homogénea en sí misma; tras las críticas que recibió, se revelaron en su seno varias tendencias que constituyen el marco de pensamiento social en el que vivimos hoy. Por esa razón, resulta desconcertante, a mi entender, emplear un solo término para designar estas reacciones, ya sea «modernidad», o «individualismo», o «liberalismo», o «racionalidad», o «subjetividad», o incluso «Occidente», más aun cuando la amalgama impuesta por semejantes términos se utiliza a menudo para fines polémicos. Llamo «familia» a cada una de estas grandes tendencias por dos razones: porque los diversos representantes de una misma familia tienen a su vez particularidades que les son propias; y porque las alianzas entre miembros de familias distintas son siempre posibles. Se trata de cuatro familias que empiezan a dibujarse claramente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Condorcet, Sade, Constant y Bonald nacen todos ellos a mediados de siglo, entre 1740 y 1767; ahora bien, encarnan a esas cuatro familias distintas, que aparecen a plena luz el día después de la Revolución, cuando aquellos que la rechazan empiezan a cuestionar el marco de pensamiento que la ha hecho posible. Por supuesto, ello no impide que nuestras familias tengan raíces en una larga tradición anterior.

Es siempre penoso agrupar el pensamiento de autores individuales bajo etiquetas genéricas. A nadie le gustan las palabras terminadas en «ismo», y con razón: cada reagrupación tiene algo de violento y arbitrario (yo mismo he dudado hasta el último momento si era más justo hablar de tres, de cuatro o de cinco familias modernas), y siempre se pueden oponer casos intermedios o híbridos. Cada pensador auténtico posee su individualidad y, al amalgamarlo con otros, se lo simplifica; incluso cada obra es única y merece que se la considere por separado. Sólo los discípulos y los epígonos corresponden correctamente a las etiquetas; los pensadores originales, por contra, participan siempre de más de una familia de espíritu: así lo hacen tanto Montaigne como Rousseau. No ignoro los inconvenientes del procedimiento. No obstante, me inclino a utilizarlo, pues entreveo asimismo sus ventajas: en primer lugar, es preciso disponer de un lenguaje común para poder hablar del pasado (los nombres propios no bastan); en segundo lugar, mi familiaridad con los textos me ha persuadido, aunque me resulte imposible demostrarlo, de que ciertas afinidades, ciertas diferencias, son más importantes que otras y justifican, por tanto, una u otra reagrupación. Por último, la amalgama de familias distintas me parece uno de los obstáculos mayores para el análisis lúcido de nuestra situación actual. Es por ello por lo que quisiera evocarlas ahora con más detalle.

Para empezar, es necesario recordar los principales reproches que se le han hecho a la modernidad en su conjunto; paradójicamente, nos permitirán identificar a la primera familia moderna.

LOS CONSERVADORES

Es el día después de la Revolución francesa cuando las voces que condenan la revolución anterior, la del pensamiento, se hacen oír. No se trata de que sus partidarios no hayan sido combatidos anteriormente; pero este debate puramente ideológico quedaba limitado a un autor en particular, a un tema aislado. Una vez que las ideas se han transfor-

mado en actos y en instituciones, suscitan una reacción distintamente intensa y una resistencia encarnizada. Esta última consiste en afirmar que sin duda es posible ver a los individuos y a las colectividades dirigiéndose a sí mismos, pero que esa libertad es demasiado peligrosa y que los beneficios que reporta son insuficientes para compensar los desgastes que provoca. Sería pues preferible volver a la situación anterior, con una menor libertad, pero sin los nuevos inconvenientes.

Por esta razón, se podría decir que, sean cuales sean los matices de las distintas formulaciones, éstas proceden siempre de una posición *conservadora.* Al mismo tiempo, esta posición no nos devuelve simple y llanamente al mundo de los Antiguos: el retorno se ha vuelto en realidad imposible, y sólo los reaccionarios más extremistas rehúsan el mundo moderno en su integridad. Los conservadores habituales son también una familia moderna; aquella que acepta un mínimo de modernidad, aquella para la que todas las demás familias modernas se confunden y merecen una condena en su conjunto. Los conservadores son también los que piensan que los hombres modernos han vendido su alma al diablo y que deberían echarla de menos e incluso intentar volver a comprarla. Pero no es esta crítica lo que les permite definirse a sí mismos de manera positiva. Más bien se presentan como los que aprecian e intentan mantener el orden existente, oponiéndose por tanto a los revolucionarios y a los reformadores de todo tipo: tanto a los progresistas como a los reaccionarios (el proyecto de una «revolución conservadora» es para ellos una contradicción en los términos). Lo que ya existe merece existir; los cambios conllevan, por regla general, más inconvenientes que ventajas. Los conservadores conceden privilegio, si no a la inmovilidad, al menos a la lentitud.

La elección de un portavoz de esta familia resulta embarazosa, puesto que, desde la Revolución a nuestros días, las advertencias conservadoras no se agotan. He decidido, para ilustrar su variedad, limitarme a dos de sus más antiguos representantes, escogidos a propósito lo más distintos posible uno de otro. Se trata de un teócrata y de un demócrata; sin embargo, la sustancia de los reproches venideros no varía de uno a otro.

El primero es el vizconde Louis de Bonald, enemigo declarado de la Revolución, a la que ataca desde 1796, en su tratado sobre la *Théorie du pouvoir politique et religieux*, y que desarrollará sus críticas durante los tres o cuatro decenios siguientes.

Bonald parte de lo que para él es un efecto desastroso —la realidad revolucionaria en Francia— para remontarse a sus causas, y las encuentra en la filosofía (Revolución, afirma, es el hijo monstruoso de Filosofía y Ateísmo), en la de Descartes y Rousseau, heredera de la Reforma. ¿De dónde procede la Revolución?: «De esa doctrina que sustituía la religión de todos por la razón de cada cual, y el amor al Ser supremo y el amor a sus semejantes por los cálculos del interés personal» (*Théorie*, 1, págs. 494-495). El pensamiento supone una pesada responsabilidad: antes de manifestarse en los actos, la libertad ha estado en los espíritus. Ha actuado como un agente erosivo en dos direcciones, siempre asociadas en Bonald: el amor de Dios y el amor de los hombres, la elevación por encima de uno y el apego más allá de uno; «religión», se afirma de buen grado, proviene de «religar». «Cada cual» ha sustituido a «todos»: éste es el error de Lutero y Calvino, seguidos en este punto por el vicario saboyano, quien pretende que la conciencia del individuo puede ser el juez último del bien y del mal. Y la razón ha reemplazado a la religión: el culpable aquí es Descartes, al menos en lo que respecta al conocimiento del mundo. En consecuencia, hemos entrado en el reinado del interés personal, es decir, en el reinado de lo que no excede del individuo (está solo) y, a la vez, de lo que le sirve (es egoísta). En una palabra: el hombre moderno, que Calvino, Descartes y Rousseau incuban, y que la Revolución da a luz, no conoce nada exterior a sí mismo. Ni por encima de él (un ser superior), ni más allá (seres semejantes); está condenado a permanecer encerrado en sí mismo.

Por tanto, el precio de la libertad es doble. Por una parte, el hombre moderno está destinado a convertirse en un «individualista», en el sentido corriente del término: a no preocuparse más que de sí mismo, a ignorar los lazos que lo vinculan a los demás hombres. Son los filósofos del contrato social, sobre todo Rousseau, quienes creyeron que esta transformación era necesaria; y son los revolucionarios quienes quisieron imponerla. «La filosofía del último siglo (es decir, el XVIII) no ha visto otra cosa que el hombre y el universo, y nunca la sociedad. Por un lado, ha, si oso utilizar esta expresión familiar, *hecho picadillo* los Estados y las familias, donde no ha visto ni padres, ni madres, ni hijos, ni amos, ni criados, ni poderes, ni ministros, ni sujetos, sino solamente hombres, es decir, *individuos,* teniendo cada uno sus derechos, y no *personas* ligadas entre sí mediante relaciones. [...] Por otro, no ha

propuesto a nuestros afectos otra cosa que el género humano» (*Mélanges*, II, págs. 246-247). Semejante extensión convierte en imposible cualquier apego verdadero. La misma idea de contrato, la tentativa de fundarlo todo en la voluntad de individuos consentidores, genera una concepción «individualista» de la humanidad profundamente desconcertante: «El autor del *Contrat social* no vio en la sociedad más que al individuo» (*Législation primitive*, I, pág. 123).

Por otra parte, ese mismo hombre moderno está condenado a no ser más que un «materialista», en el sentido, una vez más, corriente de la palabra, es decir, un ser que no tiene ideales, que no ama ningún valor por encima de su interés personal y que no puede tener ninguna moral. Pues la única base posible de la moral es la religión, es decir, la fe en un poder infinitamente superior al de los hombres, capaz de sancionar sus actos en este bajo mundo. «Los hombres, escribe Bonald, si no existe Dios, no tienen ningún poder legítimo unos sobre otros, y todo *deber* cesa entre los seres allí donde cesa el *poder* sobre todos los seres» (II, pág. 142). Si Dios ha muerto, entonces todo está permitido: este enlace tan problemático, que Dostoievski hizo familiar, está ya presente en Bonald.

Frente a lo que juzga como individualismo de todas las familias modernas, el conservador privilegia lo social: los seres humanos individuales solamente adquieren su identidad a través de los grupos, instituciones y costumbres de los que participan. Por eso sus deberes (que se derivan de su pertenencia a esos cuerpos de dimensión superior) pueden con los derechos de los que estarían dotados en tanto que simples individuos, miembros de la raza humana. El hombre está hecho por su comunidad; por ello le debe obediencia.

Esta exigencia de sumisión a la colectividad podría entrar en conflicto con la llamada universal de la religión. Los conservadores modernos lo eluden separando netamente política y moral. El conservadurismo moral afirma valores absolutos, fundados en la voluntad de Dios o en el orden natural (la remisión a la religión es frecuente entre los conservadores, pero facultativa). Sin embargo, ese orden moral no determina el orden político, como ocurre en las teocracias (y como lo recomienda Bonald, quien a este respecto es demasiado revolucionario para ser un conservador). El orden político lo dicta el interés nacional, y puede diferir de un país a otro, incluso cuando ambos apelen a la misma religión. En el interior del país, el conservadurismo no persigue someterlo todo a un principio único, ni controlar la vida entera de los individuos; se contenta con asegurar el reinado de la ley: no es un absolutismo, ni menos aún un totalitarismo. En el plano internacional, el conservadurismo politico ama por encima de todo defender el *statu quo*; no se encuentra animado por un espíritu de proselitismo ni se compromete en cruzadas, del mismo modo que no lleva a cabo guerras imperialistas ni persigue imponer sus valores en todas partes (los conservadores franceses del siglo XIX están en contra de las guerras coloniales). Podríamos decir que, para un conservador como Joseph de Maistre, el hombre no existe, sino solamente miembros de distintas sociedades: franceses, alemanes, rusos. Por el contrario, existe Dios (en singular), y no una pretendida pluralidad —menos aún una guerra— de dioses. Esta misma separación es solidaria con la oposición entre moral y política.

Tanto desde la perspectiva de una como de la otra, el individuo debe someterse a los valores comunes, al grupo al que pertenece. El hombre es radicalmente malo y débil: Bonald se muestra aquí de acuerdo con la tradición agustiniana y, por tanto, con los jansenistas, pero también con Lutero y Calvino, por él deshonrados; los otros conservadores cristianos, aun cuando no tengan una visión tan negra de la humanidad, no por ello creen en menor medida en el pecado original. Por consiguiente, sólo una fuerza mayor que la del hombre puede obligarlo a conducirse virtuosamente. Nuestro propósito debería ser, antes que rebelarnos en vano, colocarnos en armonía con el orden superior. Por ello se debe prohibir la misma idea de elección: correríamos el riesgo de elegir siempre en nombre de nuestro interés personal, cuando, si un acontecimiento ocurre sin que lo hayamos querido, es signo de que ha sido decidido por Dios. Quien quisiera disponer de su destino colocándose en el lugar de Dios imitaría a Satán. La obediencia, y no la autonomia, es la virtud cardinal.

Los intentos de fundar una moral fuera de la religión están abocadas al fracaso (Bonald sólo siente desprecio por la doctrina de los derechos del hombre, que espera ver reemplazada por una defensa de los derechos de Dios): ¿cómo pueden los hombres, que son malvados, encontrar en sí mismos fuerzas para reprimir esa maldad? «El ateísmo sitúa el poder supremo sobre los hombres en los mismos hombres que debe contener, y quiere así que el dique nazca del torrente» (I, pág. 61): ¡qué locura! Lógicamente, Bonald piensa que los hombres se vol-

verán buenos únicamente por la fuerza; por su propio bien, es necesario eliminar la libertad en lugar de cultivarla. Sueña, por tanto, con el Estado teocrático, donde la Iglesia define los fines últimos y detenta el poder.

Con todo, incluso un espíritu tan extremista como Bonald no es verdaderamente un Antiguo. Son prueba de ello su gusto por las construcciones racionales y por los planes de conjunto en vistas a la futura y auténtica teocracia —a mil leguas de la verdadera sociedad antigua, una acumulación de tradiciones y costumbres heteróclitas—. No podemos imaginar a Burke, el conservador ejemplar, escribiendo una obra cuyo título empieza por *Teoría de*... Esta incompatibilidad es tan fuerte que podemos incluso dudar de considerar a Bonald un conservador —en algunos aspectos, es un «filósofo» perdido entre los reaccionarios—. Si los conservadores aman tanto las tradiciones, es porque las consideran el depósito de la sabiduría colectiva, indudablemente superior a la razón individual; por eso mismo, la autonomía del individuo, la libertad que ha adquirido pactando con el diablo, se debe prohibir. Los hombres no son solamente imperfectos moralmente, son también intelectualmente débiles; las tradiciones, por su parte, contienen una sabiduría que los individuos no pueden explicar, pero deben respetar. Contrariamente a lo que creen los racionalistas, es el juicio quien yerra y el prejuicio quien es sabio, porque es compartido. Los ancianos tienen la experiencia y los jóvenes sólo tienen la razón: los primeros tienen ventaja. Un saber intuitivo se acumula en el seno de las tradiciones a lo largo de los años y ninguna razón alcanzará nunca a reducirlo a principios y reglas. Por ello precisamente, los conservadores, a diferencia de Bonald, no escriben tratados sistemáticos, sino que se contentan con comentar los acontecimientos corrientes o con relatar su experiencia.

Bonald escoge ser conservador —y, por eso mismo, no lo es del todo—. Su pensamiento es, por ello, particularmente anacrónico y, aun cuando bajo la Restauración figura como un político influyente, su utopía conservadora nunca recibirá un inicio de realización. Por esa razón, sus profecías adoptan fácilmente el tono de las maldiciones: si el mundo no quiere volver al camino recto, ¡que sepa al menos lo que le espera! Por el contrario, los conservadores posteriores encontrarán en sus escritos, y en los de su contemporáneo Joseph de Maistre, una fuente de inspiración inagotable.

LA CADENA CORTADA

La actividad del segundo autor que quisiera evocar aquí, Alexis de Tocqueville, se sitúa tras la revolución de julio de 1830. Que escoja, para ilustrar el pensamiento conservador, al que se conoce por su compromiso intransigente en favor de la libertad y por una defensa de la democracia rara vez más combatida, no se debe a una afición por la paradoja o la provocación, sino a un intento de mostrar que posiciones filosóficas y políticas muy alejadas pueden acomodarse a visiones del mundo moderno que son finalmente muy cercanas. Tocqueville es, más exactamente, a la vez conservador y humanista; en esta conjunción paradójica reside la singularidad de su posición.

Su punto de partida es completamente distinto al de Bonald. En primer lugar, no cree en la posibilidad de una vuelta atrás. Situándose en la perspectiva de la historia, advierte que el advenimiento de la modernidad es irreversible, y que los franceses han abandonado la época aristocrática y han entrado en la época democrática. Tres pasiones animan a los habitantes de esta nueva época a creer en ella. La primera es la pasión por la libertad, por el derecho a decidir uno mismo su propio destino; en radical oposición a Bonald, el mismo Tocqueville ama esta pasión por encima de todo. Ésta no se explica, según él, por un objetivo superior al que permitiría conquistar, sino que encuentra su justificación en el placer intransitivo que experimenta quien la practica. «Se trata del placer de poder hablar, actuar y respirar sin coacción, bajo el único gobierno de Dios y de las leyes. Quien busca en la libertad algo distinto a la libertad está hecho para servir» (*Ancien Régime*, III, 3, pág. 267). La segunda pasión persigue la igualdad, y el juicio de Tocqueville a este respecto está mucho más mezclado. Finalmente, la última pasión es la pasión por el bienestar, que no suscita en él ninguna estima en particular.

Lo que Tocqueville teme no tiene por tanto nada que ver con lo que temía Bonald. Este último lamentaba la erosión de la autoridad, el único medio de instaurar el bien; el primero se muestra preocupado por el devenir de la libertad. La fuente de la amenaza, sin embargo, es la misma: la sociedad moderna surgida de la Revolución. Y la idea de un pacto ignorado, del precio que habrá que pagar a cambio de lo obtenido, tampoco se encuentra ausente: el hombre moderno deberá pagar su elección de la igualdad y el bienestar aceptando las taras del individualismo y del materialismo.

Tocqueville debe ser uno de los primeros autores que utilizan esta nueva palabra, «individualismo», para designar, dice, una cosa igualmente nueva, propia de las sociedades democráticas, a saber, la preferencia por la vida privada, que se lleva a cabo en el seno de la familia y de los amigos, y la falta de interés por la sociedad global en la que se vive. «Nuestros padres no disponían de la palabra "individualismo", que hemos forjado para nuestro uso, porque, en su tiempo, no existía efectivamente un individuo que no perteneciera a un grupo y que pudiera considerarse completamente solo» (II, 9, pág. 176). La gran razón de esta evolución no es, según él, la libre voluntad, sino el principio de igualdad. La sociedad tradicional, que reposa en la jerarquía, hace necesarias las relaciones entre personas. «La aristocracia había hecho con todos los ciudadanos una larga cadena que llevaba del campesino al rey» (*Démocratie*, II, 2, 2, pág. 126). La sociedad moderna, o democrática, concede el mismo estatus a todo el mundo; de ahí que sus habitantes ya no se necesiten unos a otros para constituir su identidad. «La democracia corta la cadena y separa cada uno de sus eslabones»: no estamos lejos de la sociedad «hecha picadillo» que temía Bonald. Los individuos ya no viven realmente juntos. «Cada uno de ellos, aislado aparte, es como extranjero al destino de todos los demás [...], no existe más que en sí mismo y para sí mismo» (II, 4, 6, pág. 385). Esta ausencia de relaciones propiamente sociales sólo queda parcialmente compensada por una vida privada más intensa, de un lado; y por un cierto sentimiento de pertenencia a la humanidad universal, de otro («los deberes de cada individuo respecto a la especie son mucho más claros»: en esto Tocqueville sigue todavía a Bonald).

La tendencia a la desocialización, sugiere Tocqueville, corre el peligro de reforzarse todavía más. Al dejar de contar con un lugar atribuido por la sociedad y confirmado por varias generaciones de ascendientes, el individuo empieza por bastarse a sí mismo y se acostumbra a pensarse aisladamente. Tras reducir la sociedad a las personas que le son más cercanas, deja incluso de pensar en ellas; la democracia «lo reconduce sin cesar hacia sí mismo y amenaza con encerrarlo entera y finalmente en la soledad de su propio corazón» (II, 2, 2, págs. 126-127). Aunque en un principio se dedique solamente a la vida pública, el espíritu individualista termina por corromper la vida social en su conjunto.

La otra gran amenaza que pesa sobre la sociedad democrática proviene del hecho de que los hombres piensan obsesivamente en la satisfacción de sus intereses materiales. Por esto mismo, dejan de lado los valores espirituales. «Mientras el hombre se complace en esta búsqueda honesta y legítima del bienestar —escribe Tocqueville— es de temer que pierda finalmente el uso de sus más sublimes facultades, y que, queriendo mejorarlo todo a su alrededor, termine por degradarse a sí mismo.» Este temor es algo más que una hipótesis: al observar las costumbres americanas, Tocqueville ve por todas partes un fuerte amor a las riquezas, puesto que éstas ocupan ahora la cumbre de la jerarquía que, en las sociedades aristocráticas, correspondía a los honores. «La democracia favorece el gusto por los placeres materiales», explica. «Este gusto, si se vuelve excesivo, dispone pronto a los hombres a creer que todo es materia; y el materialismo, a su vez, termina de arrastrarlos con un ardor insensato hacia esos mismos placeres» (II, 2, 15, pág. 181). El materialismo es la inclinación natural de los hombres en democracia.

En este punto Tocqueville se separa de nuevo de Bonald: para proteger la libertad, y no para anularla, nos alerta sobre los peligros que entrañan los otros rasgos de la vida en democracia. Pues ha descubierto que las condiciones de vida específicamente democráticas pueden vaciar de contenido libertades que se han adquirido laboriosamente. El hombre moderno, lanzado a la búsqueda de las satisfacciones materiales, exige que el Estado garantice su seguridad, su propiedad y su bienestar (hace de él lo que llamamos un Estado providencia); pero al pedirle siempre más, restringe en igual medida el campo de las acciones de las que él mismo es responsable. «De este modo, cada día vuelve menos útil y más raro el uso del libre arbitrio; encierra la acción de la voluntad en un espacio cada vez menor y arrebata poco a poco a cada ciudadano el uso del mismo» (II, 4, 6, págs. 385-386).

El resultado de este proceso es un despotismo democrático (o igualitario) que se adapta bastante bien a la restricción de todos nuestros intereses a la mera vida privada: «El despotismo, lejos de luchar contra esa tendencia, la convierte en irresistible, pues priva a los ciudadanos de toda pasión común, de toda necesidad mutua, de toda necesidad de comprenderse, de toda ocasión de actuar conjuntamente; los amuralla, por así decirlo, en la vida privada» (*Ancien Régime*, «Avant-propos», pág. 51). El poder es, ciertamente, la expresión de la voluntad popular antes que una herencia de la tradición; pero este po-

der está, al mismo tiempo, fuera del alcance del individuo aislado. Éste vota, por supuesto, y puede por tanto repudiar a sus dirigentes; pero, inmediatamente después de las elecciones, se encuentra de nuevo entregado, atado de pies y manos, a sus dirigentes. De tal modo que «ese uso tan importante, pero tan corto y raro, de su libre arbitrio, no impedirá que pierdan poco a poco la facultad de pensar, de sentir y de actuar por sí mismos, ni que caigan así gradualmente por debajo del nivel de la humanidad» (*Démocratie*, II, 4, 6, pág. 388).

El ejercicio de la libertad sería, pues, para Tocqueville una característica distintiva, no sólo de la sociedad moderna, sino también de la especie humana; ahora bien, la democracia, que afirma pertenecer a esta última, puede anular sus efectos (¿es pues tan fácil convertirse en un animal como los demás? Un cierto catastrofismo es propio del pensamiento de Tocqueville). Y no se trata solamente de libertad política: de manera aún más insidiosa, la sociedad democrática anula también la libertad de gusto y de sentimiento, aumentando la uniformización de los individuos y su conformismo, ya estigmatizados por Rousseau. El hombre moderno cambia constantemente sus gustos; pero esos cambios son parecidos para todos. En el seno de una sociedad, los hombres se parecen cada vez más unos a otros; la comunicación entre los pueblos hace que se parezcan también de una sociedad a otra. «Paseo mi mirada —escribe Tocqueville— sobre esa muchedumbre innumerable, compuesta de seres semejantes, en la que nada se eleva ni se rebaja. El espectáculo de esta uniformidad universal me entristece y me hiela, y estoy tentado de echar de menos a la sociedad que ya no existe» (II, 4, 8, pág. 400). Si todos los deseos son parecidos, ¿podemos seguir creyendo que son libres?

A Tocqueville le tienta el retorno a la sociedad aristocrática, pero se trata de una forma de hablar; en realidad, nunca cede a esa tentación. Su visión del mundo moderno es la de un conservador, pero su proyecto político es democrático. Lo que quiere hacer, a través de sus obras, es conseguir que el hombre moderno sea consciente de los peligros que lo amenazan y buscarles remedio. Las asociaciones de ciudadanos, formadas libremente, pueden atenuar los efectos del individualismo; y una práctica privada de la religión tradicional puede contrarrestar útilmente los inconvenientes del materialismo. Hay que pagar sin duda un precio por la libertad, pero es mejor procurar negociarlo a la baja.

La revolución moderna tiene, por último, una tercera consecuencia que le reprochan los conservadores, tras la disolución de la sociedad y la de la moral: es la disolución del yo en tanto que tal. Salimos aquí del marco político para entrar en el del análisis individual. Por esta razón, no encontraremos formulaciones tan sistemáticas como en los dos primeros casos: este reproche lo enunciarán ciertos poetas y novelistas antes que los teóricos de la sociedad. Ese individuo que alardeaba de pensar, de sentir y de querer a partir de sí mismo no sería ni siquiera individuo: el abandono de su lugar tradicional predeterminado lo ha abierto a todas las influencias y a todas las mutaciones; antes que un sujeto autónomo, se ha convertido en un individuo inauténtico y alienado, movido por una pluralidad de fuerzas contradictorias y cambiantes. Así, prosiguiendo todavía más lejos el movimiento que Tocqueville creía observar, el individuo no solamente ha abandonado a las personas que le eran más cercanas para preocuparse únicamente de sí mismo, sino que también se ha abandonado a sí mismo para conocer únicamente sus propios ingredientes, esto es, las diversas pulsiones que lo atraviesan. El resultado último del individualismo sería, por tanto, la desaparición del individuo.

LOS CIENTIFICISTAS

He identificado a la familia conservadora a partir de su reacción al advenimiento de la modernidad. Ésta afirma la libertad del sujeto, individual o colectivo, junto a las demás causas de su acción. La reacción conservadora consiste en decir que el precio de esta libertad es demasiado elevado y que vale más renunciar a la transacción y así no tener que pagarlo. En este plano, la posición de los conservadores es clara. El lienzo se complica cuando nos volvemos hacia las otras tres grandes familias, las cuales aceptan todas el principio de la modernidad pero extraen de ello conclusiones distintas.

El pensamiento cientificista incluye varias tesis. Para empezar, los cientificistas se adhieren a una visión determinista del mundo. Esta visión se manifiesta en Francia en la estela del materialismo de las Luces y en los enciclopedistas, de Diderot a Condorcet; y se propaga durante el siglo XIX, encontrándose su doctrina en Auguste Comte, Ernest Renan o Hyppolyte Taine. Pero tiene antecedentes mucho más anti-

guos, como los tienen todas las demás familias modernas, en la filosofía griega y en la religión cristiana. En efecto, sólo utilizamos estas últimas etiquetas generales por una nueva facilidad de lenguaje, pues en realidad cada una de ellas abarca una variedad tan grande como la de la modernidad. La familia conservadora, ya lo he dicho (ver págs. 28-29), ya puede reclamar esa doble herencia, cristiana y pagana, según si privilegia la referencia a Dios o a la naturaleza, la enseñanza de la Iglesia o las leyes de la ciudad.

Lo mismo le ocurre a la doctrina determinista. Comparte con la tradición griega la convicción de un orden del universo que el hombre puede conocer; y se opone a ella tanto en lo que concierne a las modalidades de ese conocimiento (Galileo y Descartes no habrían podido surgir en la Grecia antigua), como en lo que atañe a los resultados que obtiene (el mundo de la materia homogénea reemplaza al universo jerarquizado de los Antiguos). En la tradición cristiana, se aproxima a una de las dos grandes facciones que se oponen a lo largo de su historia: la que favorece la gracia divina en detrimento de la libertad humana; la aproximación consiste precisamente en ese rechazo a admitir la existencia de la libertad. San Pablo emplea la metáfora de la arcilla entre las manos del alfarero (*Rom.*, 9, 21): si el hombre es la materia y Dios el artesano, ¿se puede seguir hablando de libertad y esperar que la salvación provenga de un lugar distinto a la gracia, la llamada, la fe? San Agustín fustigará la herejía de Pelayo, que se imagina que las obras humanas bastan para asegurarnos la salvación. Lutero y Calvino se rebelarán contra las prácticas papistas, contra la posibilidad que se deja a los hombres de saldar sus pecados mediante un simple acto dependiente de su voluntad. Los jansenistas y Pascal lucharán (en vano) contra los jesuitas que intenten reservar un lugar para la iniciativa humana. Según los doctrineros de la gracia, la voluntad es nula porque todo poder reside en Dios; según los cientificistas, porque la naturaleza (o la historia) ya lo han decidido todo por nosotros: el veredicto de la sangre, como se le llama entonces, o el de la sociedad han reemplazado a la voluntad divina. El hombre es impotente, pues su destino está en manos de Dios, dirá Pascal; pues está dirigido, sin que lo sepa, por su raza, su herencia y su lugar en la historia, corregirá Taine.

Las fuerzas que conducen a los individuos pueden ser de distinta naturaleza; lo esencial es que su reinado sea absoluto. El siglo XIX verá la ascensión sucesiva de tres grandes formas de causalidad que serán

objeto de tres ciencias distintas. La que se desarrolla simultáneamente al desafío conservador es de inspiración social e histórica: los hombres se creen libres pero son en realidad un producto de las circunstancias históricas, de las condiciones sociales y de las estructuras económicas. A este determinismo inicial se añade, en la segunda mitad del siglo, una causalidad biológica: el destino de los hombres lo decide su sangre (o la forma y el volumen de su cráneo, o su talla, o cualquier otra característica física) y, por tanto, su herencia. A fines de siglo, se confirma aún una tercera forma de causalidad, esta vez puramente psíquica e individual: la conducta del individuo no viene dictada, como cree ingenuamente, por su conciencia y su voluntad, sino por ciertas fuerzas que actúan en él a sus espaldas y que son ellas mismas un producto de su historia personal —así, en el psicoanálisis, la configuración que forman a su alrededor sus parientes cercanos durante la primera infancia.

Esos tres determinismos luchan a veces entre sí para asegurarse su supremacía, y otras veces se combinan. Cada generación puede favorecer su propia forma de causalidad, que la generación siguiente, ya cansada, intentará renovar. Estas formas de pensamiento están, por lo demás, presentes todavía entre nosotros: no hemos dejado de hablar de las leyes de la historia ni de las pulsiones inconscientes; y si ya no creemos en la fatalidad de la sangre, dudamos mucho menos del papel decisivo que desempeñan nuestros genes. El pensamiento racial reaparece también hoy en día. La única cosa que tienen en común estas tres causalidades, social, biológica y psíquica, es el hecho de que consideran la libertad del individuo esencialmente una ilusión.

Omnipresente, la causalidad es también la misma en todas partes: el cientificismo es un universalismo. Esto no le impide, sin embargo, reconocer las diferencias: si las leyes (de la naturaleza o de la historia) son las mismas en todas partes, no lo son los hechos sobre los que rigen. Las razas son distintas, así como las épocas históricas, pero tanto unas como otras obedecen rigurosamente a las fuerzas que las determinan y provocan consecuencias también previsibles.

A esta primera tesis cientificista sobre la estructura del universo se añade una segunda: el encadenamiento inexorable de causas y efectos se deja conocer de manera exhaustiva, y la ciencia moderna constituye el camino real de ese conocimiento. En esto, la doctrina cientificista se opone a la aceptación pasiva del mundo tal como es. Se separa tam-

bién, y esta ruptura es decisiva, del fatalismo de los Antiguos. No conformándose con describir lo existente, sino remontándose hasta el mecanismo que lo ha producido, es capaz de considerar que otra realidad, mejor adaptada a nuestras necesidades, haya podido surgir a partir de las mismas leyes. La libertad, hasta ahora reducida a la nada, renace aquí; pero sólo puede existir gracias a la mediación de la ciencia. Quien haya penetrado el secreto de las plantas puede producir nuevas plantas, más fértiles y más nutritivas; quien haya comprendido la selección natural puede instituir la selección artificial. No nos contentaremos con las vías de comunicación existentes, no aceptaremos que los ríos fluyan en una dirección que no sirve de nada, prolongaremos la duración de la vida humana. El conocimiento de lo existente conduce a la técnica, que permite la fabricación de un existente mejorado. Se presiente la tentación de extender el mismo principio a las sociedades humanas: puesto que conocemos sus mecanismos, ¿por qué no fabricar sociedades perfectas?

Sin embargo, quien dice producción de lo nuevo dice también ideal en función del cual se produce. ¿Qué es una especie vegetal o animal *mejor*?, ¿cómo juzgar que un paisaje es *superior* a otro?, ¿mediante qué criterios decidimos que tal régimen político sería *preferible* al que existe? La respuesta de los cientificistas sería (y he aquí su tercera tesis): los valores resultan de la naturaleza de las cosas, son un efecto de las leyes naturales e históricas que gobiernan el mundo y, por lo tanto, corresponde de nuevo a la ciencia dárnoslos a conocer. El cientificismo consiste, efectivamente, en fundar, sobre lo que creemos son los resultados de la ciencia, una ética y una política. Dicho de otro modo, la ciencia, o lo que se percibe como tal, deja de ser un simple conocimiento del mundo existente para convertirse en generadora de valores, al modo de una religión; puede por tanto orientar la acción política y moral. «Conocer la verdad para que el orden de la sociedad se adapte a ella; ésa es la única fuente de la felicidad pública», escribe Condorcet (*Vie de Turgot*, pág. 203). Se trata aquí de una reconstrucción establecida con fines estratégicos; históricamente, el deseo de conducir mejor a los hombres es el que abre las puertas de su conocimiento «científico».

El cientificismo no elimina la voluntad pero decide, ya que los resultados de la ciencia son válidos para todos, que esta voluntad deba ser común, y no individual. En la práctica, el individuo debe someterse a la colectividad, que «sabe» más que él; la autonomía de la voluntad se mantiene, pero se trata de la del grupo, y no de la de la persona. Los cientificistas hacen como si hubiera una continuidad entre las coacciones que el hombre padece de parte de la naturaleza y las que le inflige la sociedad; borran la frontera entre dos tipos de libertad: la que se opone a la necesidad y la que se resiste a la coacción; de la ausencia postulada de una, concluyen la ausencia deseable (para el individuo) de la otra.

Una vez descubiertas las leyes objetivas de lo real, los partidarios de esta doctrina deciden que pueden ponerlas a su servicio para conducir el mundo hacia donde les parezca; y esta orientación, supuestamente impuesta por el mismo mundo, se convierte en un móvil de la marcha: se actúa en beneficio de la naturaleza, de la humanidad, o de tal sociedad, pero no de los individuos a los que se dirige. Así ocurre ya con los grandes representantes de la familia en el siglo XIX, que son «activistas», aun cuando se adhieran a las tesis deterministas: Darwin recomienda el eugenismo y Marx la revolución social. El sabio está tentado de convertirse en demiurgo.

Durante el siglo siguiente (el siglo XX), la ideología cientificista se desarrolla en dos contextos políticos muy diferentes que, a su vez, ejercen sobre ella una influencia tan fuerte que resulta difícil reconocer los brotes de una única y misma familia. La primera variante del cientificismo es la que encontramos establecida en los regímenes totalitarios. Los dirigentes de los países en que estos regímenes han prosperado creyeron, o hicieron creer, que la evolución del mundo obedecía a leyes estrictas, de naturaleza social o biológica; pero, lejos de ver en ello una razón para resignarse y cruzarse de brazos, juzgaron que, estando la verdad enrolada de su parte, podían perseguir su objetivo con mayor seguridad. Ciertamente, todo es necesario, pero contamos con la libertad de acelerar la necesidad para andar en la dirección de la historia o en la dirección de la vida. El cientificismo que encontramos en la base del proyecto totalitario conjuga dos extremos: un determinismo sistemático y un voluntarismo ilimitado. Por un lado, el mundo es completamente homogéneo, está completamente determinado y es completamente conocible; pero, por otro, el hombre es un material infinitamente maleable, cuyas características observables no constituyen serios obstáculos para el proyecto elegido. Todo está dado y, al mismo tiempo, todo puede ser querido: la reunión paradójica de estas dos

afirmaciones pasa por una tercera, según la cual todo es conocible. Y es esta reunión la que hace que el totalitarismo sea peligroso: el mero determinismo puede conducir a la resignación; el mero voluntarismo puede ser combatido por un rival.

Hemos pasado aquí de las utopías antiguas, sueños de una sociedad ideal destinados a orientar la crítica de las sociedades reales, al utopismo moderno, una serie de tentativas de instaurar el paraíso en la Tierra, aquí y ahora. De ello se siguen consecuencias brutales. Puesto que las clases enemigas están destinadas (por las leyes de la historia, reveladas por la ciencia) a desaparecer, podemos eliminarlas sin escrúpulos. Puesto que las razas inferiores son perjudiciales y, a la vez, están condenadas a perecer en la lucha por la supervivencia, tal como lo muestran las leyes de la evolución establecidas por la ciencia, la exterminación de estas razas constituye un bien para la humanidad, una manera de prestar ayuda al destino. Lo mismo ocurre con los aspectos menos macabros de estas sociedades, desde la industrialización hasta la organización de la vida cotidiana: todo lo decide una voluntad de hierro, tanto menos dubitativa cuanto que pretende apoyarse en las verdades del conocimiento científico.

Controlando a la sociedad en su conjunto, sus dirigentes pueden verse animados por un ideal no enteramente extraño al de los conservadores: procuran imponer una mayor cohesión social y una sumisión a valores que son comunes para todos. Así es como se ha procedido en las revoluciones «socialistas», que se inauguran con la de octubre en Rusia: victoria de lo colectivo sobre lo individual, de la sumisión sobre la libertad. Con ello, evocan el pensamiento de los contrarrevolucionarios, como el de Bonald en Francia, que intentan restablecer por la fuerza el modo de vida del Antiguo Régimen. Les sucederá lo mismo a las revoluciones llamadas conservadoras del siglo XX, como el fascismo o la «revolución nacional» de Pétain, que perseguirán recobrar valores queridos por los conservadores.

Este acercamiento de conservadores y revolucionarios podría sorprendernos. Habitualmente, somos más sensibles a las diferencias que mantienen: unos reclaman para sí la estabilidad, los otros el cambio; unos sitúan su ideal en el pasado, los otros en el porvenir; unos se refieren a la religión revelada, los otros a la nación o a la clase. No obstante, Bonald y Saint-Simon (por nombrar a uno de los primeros representantes franceses de la tendencia cientificista y utopista) dirigen los mismos reproches al pensamiento encarnado por Benjamin Constant, el defensor de la democracia. La preeminencia de lo «social» sobre lo «individual», el acento puesto en la pertenencia colectiva (a la raza, a la clase o a la nación) son características comunes a los socialistas revolucionarios y a los tradicionalistas conservadores; como lo es la exigencia de un orden público moral. Ello explica, en parte, la facilidad con la cual un buen número de personas han podido pasar de la «extrema derecha» a la «extrema izquierda», o inversamente.

La segunda rama de la ideología cientificista se manifiesta en el marco de las democracias occidentales. Sus elementos —todo está determinado, todo es conocible, todo se puede mejorar— intervienen en numerosos aspectos de la vida pública: el olvido de los fines que supuestamente persiguen las acciones políticas o morales (o la desaparición simple y llana de tales acciones); la convicción según la cual esos fines resultan automáticamente de los procesos que la ciencia describe; o el deseo de someter la acción al conocimiento. Economistas, sociólogos y psicólogos observan a la sociedad y a los individuos y creen identificar las leyes de su conducta, así como la dirección de su evolución; los políticos y los moralistas (los «intelectuales») incitan entonces a la población a conformarse a esas leyes. El experto reemplaza al sabio en tanto que proveedor de fines últimos, y una cosa se convierte en buena por el mero hecho de ser frecuente. Se preserva la libertad de elección, advierte Victor Goldschmidt, pero ésta es ejercida por «una colectividad especialista», y no por sujetos autónomos (*Écrits*, I, pág. 242). Esta proximidad ideológica no impide, sin embargo, que los regímenes democráticos se opongan a las sociedades totalitarias: la práctica de esos Estados que aseguran la libertad de los individuos impide que la incitación se convierta en coerción, y que la insubordinación se castigue con el encierro o la muerte.

LOS INDIVIDUALISTAS

El punto de partida de los cientificistas es un postulado epistemológico: el universo está enteramente determinado y es enteramente conocible. La siguiente familia se define en el mismo marco, pero se funda en una hipótesis antropológica: el individuo humano es una entidad autosuficiente. Por esta razón, le doy el nombre de «indivi-

dualista», un término que empleo aquí en un sentido mucho más estricto que cuando se lo usa para designar a toda la modernidad (mantengo el uso que le da Alain Renaut). Si volvemos a nuestro punto de partida, a la revelación del pacto y de las consecuencias imprevistas de la libertad, la reacción individualista consiste, no en negar la existencia de la libertad, como entre los cientificistas, ni en lamentar sus consecuencias, como hacen los conservadores, sino en reconocer la verdad de la proposición, al tiempo que se invierte el juicio de valor que trae consigo: en lugar de disgustarse, los individualistas se alegran. Lo que, en boca de los conservadores, era una amenaza o una injuria —individualismo, materialismo, dispersión del yo—, los individualistas lo reivindican abiertamente. Si hay algo que lamentan, es que el hombre no se haya desembarazado todavía lo suficiente de esas ficciones que son la moral, la vida en común y el yo coherente.

Igual que las familias precedentes, la de los individualistas sumerge sus raíces en un pasado lejano. La tradición estoica presenta al hombre como un ser autosuficiente, o que puede al menos tender hacia ese ideal. La sabiduría escéptica muestra la relatividad de todos nuestros juicios y la imposibilidad de justificar una posición moral si no es a través de nuestras costumbres y nuestros intereses. En la tradición agustiniana, en el seno del cristianismo, se insiste siempre en recordar que la debilidad es inherente a la naturaleza humana y también, por tanto, que el hombre es un ser solitario, agresivo y sin moral. El individualismo encuentra otro de sus ingredientes en el nominalismo de Guillermo de Occam. Si nada existe fuera de los cuerpos individuales, si las abstracciones no son más que fantasmas, la entidad social ya no es una necesidad: cada ser es completo en sí mismo. Las relaciones que establece con otros seres a su alrededor no lo modifican, no constituye con ellos una nueva entidad. «Para que una cosa exista, es preciso que sea por sí misma ella misma, y ninguna otra cosa» (Lagarde, V, pág. 174). Occam, que traslada a la vida de la ciudad ciertos principios de la vida monástica, donde el individuo está solo frente a Dios, concibe al hombre como independiente de sus semejantes y, por lo tanto, éste debe alcanzar el bien solo. «Ser una persona es no tener la necesidad del concurso de ninguna otra realidad para subsistir» (VI, pág. 42).

Este fondo de ideas tradicionales alimentará una imagen del hombre que cristalizará en Francia, en el siglo XVII, en el pensamiento de La Rochefoucauld. El ser humano es fundamentalmente solitario y egoísta, y todas sus acciones están motivadas por su amor propio y por su interés personal. Pero no osamos mostrar nuestro verdadero rostro a los demás, por miedo a que nos castiguen; travestimos por tanto nuestras acciones egoístas en gestos desinteresados y generosos. El papel del moralista consiste entonces en arrancar esa máscara de virtud y en revelar nuestra verdadera naturaleza. «No podemos amar nada si no es en relación a nosotros mismos» (*Maximes*, M 81). «El mero interés produce nuestra amistad» (M 85). A fuerza de engañar a los demás, acabamos creyendo en nuestras propias ficciones, e imaginamos que la vida en sociedad nos resulta indispensable. Ahora bien, «los hombres no vivirían mucho tiempo en sociedad si no fueran víctimas del engaño unos de otros» (M 87). Pascal, que participa de la misma tradición agustiniana, opinará lo mismo: «La unión que se da entre los hombres no se funda más que en ese engaño mutuo» (*Pensées*, B. 100, L. 978). Pero tanto La Rochefoucauld como Pascal lamentan esa soledad y ese egoísmo, e intentan enmascararlos cuando no eliminarlos: uno, mediante la urbanidad y el aprendizaje de la honradez (ver pág. 205 y sigs.); el otro, mediante la gracia.

Esta concepción del hombre la retomarán en el siglo XVIII los mismos que fundarán la familia cientificista, los materialistas enciclopedistas; y será despojada poco a poco del juicio negativo que la acompañaba en La Rochefoucauld y en Pascal. ¿Que el hombre es un ser interesado, autosuficiente y solitario? Muy bien, dirá Helvecio, pues hay que tomarlo tal como es, y no rebelarse en vano contra la naturaleza; hay que acercar lo ideal a lo real. Sin embargo, la visión de Helvecio no es todavía abiertamente individualista, puesto que, para él, el interés común, el del grupo, debe anteponerse al interés personal.

El primer «individualista» verdadero en la tradición francesa es al mismo tiempo el más extremista: Sade. Observa en primer lugar, en la línea de sus predecesores, que el hombre, a imagen de los demás animales, es un ser puramente egoísta que no conoce más que sus propios intereses. Es la ley general de la naturaleza: «La naturaleza, madre de todos nosotros, nunca nos habla de otra cosa que de nosotros mismos, y no hay nada tan egoísta como su voz» (*La philosophie dans le boudoir*, III, pág. 123). La vida social se impone a los hombres desde fuera, no les es necesaria. «¿No nacemos todos aislados, y digo más, todos enemigos unos de otros, todos en un estado de guerra perpetua y recí-

proca?» (V, pág. 173). Igual que La Rochefoucauld, Sade piensa que nuestras virtudes no son más que un homenaje del vicio a las conveniencias. «La beneficencia es antes un vicio del orgullo que una verdadera virtud del alma» (III, pág. 57). «No hay que amar a los demás por otro motivo que uno mismo; amarlos por ellos mismos sólo es un engaño» (V, pág. 178).

Ahora bien, aquello que es, es bueno: es preciso someterse a la «naturaleza» en todo y por todas partes. Ya no se trata de un acercamiento entre ser y deber ser, como en Diderot o Helvecio, sino de la desaparición del segundo término en provecho del primero. «Toda ley humana que contrariara a las de la naturaleza no estaría hecha más que para el desprecio» (III, pág. 77). Afortunadamente, la naturaleza nos ha dado el placer de permitirnos saber lo que corresponde exactamente a nuestro interés; y es aquí donde la experiencia del individuo es irrefutable. El relativismo de los valores, que en Helvecio se detenía en el grupo, alcanza ahora al individuo: es bueno lo que es bueno *para mí*. El individuo no tiene por qué tener en cuenta las convenciones sociales. «Podemos dedicarnos en paz a todos nuestros deseos, por muy singulares que les puedan parecer a los tontos que, ofendiéndose y alarmándose por todo, toman de modo imbécil las instituciones sociales por las leyes divinas de la naturaleza» (pág. 96). El individuo se basta a sí mismo; por lo tanto, no debe preocuparse más que de su propio placer. «Sólo nuestros gustos y nuestros temperamentos deben ser respetados» (pág. 61). «Tus placeres no tienen otro límite que el de tus fuerzas o el de tus voluntades» (pág. 66). El movimiento de liberación que se está llevando a cabo con la Revolución francesa debe proseguir en el plano personal: el individuo se liberará de toda coacción social. Las leyes comunes no son más que una traba para el goce. Si el cuerpo desempeña un papel tan importante en el imaginario de Sade, es precisamente porque pertenece exclusivamente al individuo. «Tu cuerpo es tuyo y solamente tuyo; en el mundo, sólo tú tienes el derecho de disfrutarlo y de hacer disfrutar con él a quien bien te plazca» (pág. 68).

Es sabido que el mismo Sade extraerá algunas consecuencias más particulares de esta doctrina: al descubrir que el dolor de otro le proporciona más placer que su propio goce, recomienda aquellas situaciones en que el sujeto puede hacer sufrir a ese otro ser humano o, en última instancia, darle muerte. «No se trata de saber si nuestros procedimientos complacerán o disgustarán a nuestro objeto; se trata únicamente de sacudir la masa de nuestros nervios mediante el choque más violento posible» (pág. 121). Pero esta variante sádica no es indispensable para la doctrina; lo que la constituye es su antropología individualista y su moral, si cabe decirlo, hedonista.

Durante el siglo XIX, la familia individualista percibirá a Sade como a un primo comprometedor, del que vale más ignorar su existencia. El hedonismo se practicará mucho más de lo que se reivindicará. El utilitarismo, que es la forma filosófica de la doctrina individualista, apelará directamente a Helvecio o, más allá, a Epicuro. Por lo demás, se reprimirá el egoísmo, puesto que el objetivo declarado no será la felicidad individual, sino la de todos los miembros de la comunidad (la de la «mayor parte»). Esta extensión cuantitativa no transformará, sin embargo, la hipótesis antropológica de partida: los individuos son los átomos de la sociedad; y ésta se obtiene de su yuxtaposición y su adición, antes que tratarse de una característica interna de los mismos individuos.

La aparición de la misma palabra «individualismo», señalada por Tocqueville, ilustra la amplia difusión de la doctrina. La familia individualista posee también otros miembros, como el estetismo, que retomaré más adelante (ver pág. 211 y sigs.); se manifiesta igualmente en la exigencia de desarrollo del sí mismo, o de una existencia personal auténtica, que a todos nos resulta familiar. No entraré en el detalle de estas subdivisiones, pues no es éste mi propósito. Lo que aquí nos importa es únicamente el lugar de los individualistas en el seno de las demás familias: una doctrina que recibe con satisfacción la liberación del individuo en relación a las tutelas anteriores, y que anhela llevarla más lejos todavía, aun cuando, para conseguirlo, sea preciso liberarse de los lazos sociales o de los valores comunes —un sacrificio tanto más fácil cuanto que el individuo, según esta doctrina, es un ser autosuficiente.

La familia humanista

Una vez reconocidas esas tres grandes reacciones a la revelación del pacto, falta todavía aquella que reviste a mis ojos la mayor importancia y a la que dedicaré el resto de este libro. Es la de los *humanistas*,

y consiste en negar que haya habido nunca un pacto, ignorado o conocido; dicho de otro modo, que haya habido una relación necesaria entre, de un lado, la adquisición del derecho a gobernarse uno mismo y, de otro, la disolución de la sociedad, la moral o el yo. «Nos bastará con evitar algunos errores, con sortear algunas trampas, y no tendremos que pagar nada», dirán los humanistas; «quieren, dirán sus adversarios, quedarse con el santo y la limosna»: preservar la preciosa libertad nueva sin tener que renunciar por ello al lazo social, al reconocimiento de los valores ni a la identidad del yo.

La palabra «humanista» tiene al menos tres significados muy distintos, aunque significativamente relacionados entre sí. El más antiguo, que se impuso en el Renacimiento, corresponde a las personas que se dedican al estudio de las Humanidades, lo que particularmente quiere decir la historia y las letras de la Antigüedad griega y latina; valoran por tanto este estudio y su objeto. El más reciente es un significado puramente afectivo: son «humanistas» quienes se comportan con humanidad en relación a los demás, o quienes nos dicen que hay que tratar a los hombres con benevolencia; son, en suma, filántropos. Pero aquí no tomo la palabra ni en el sentido histórico ni en el sentido moral; la uso para designar una doctrina que asigna al ser humano un papel particular. ¿De qué papel se trata? Consiste, en primer lugar, en encontrarse en el origen de los propios actos (o de una parte de ellos) y en ser libre de llevarlos a cabo o no y, por tanto, en poder actuar a partir de la propia voluntad. El rasgo distintivo de la modernidad es constitutivo del humanismo: *también* el hombre (y no sólo la naturaleza o Dios) decide sobre su destino. Implica además que uno sea el fin último de sus actos, que no apuntan hacia entidades suprahumanas (Dios, el bien, la justicia) ni infrahumanas (los placeres, el dinero, el poder). Por último, permite dibujar el espacio en el cual sus agentes evolucionan: el espacio de todos los hombres, y solamente de ellos.

Para designar esas tres características de la familia humanista, utilizaré a menudo fórmulas más breves: hablaré entonces de la *autonomía del yo*, de la *finalidad del tú* y de la *universalidad de los ellos*. Utilizo aquí una oposición, que a los teóricos del lenguaje les resulta familiar, entre personal (yo, tú) e impersonal (la «tercera persona»), por un lado; y entre *ego* y *alter*, por otro —pues está claro que el hombre que aquí es el fin (el objetivo) de mis acciones no soy yo mismo sino el otro (el humanismo no es un egoísmo)—. Lo que asegura la unidad de estos tres rasgos es la misma centralidad asignada a la especie humana, encarnada por cada uno de sus miembros: es a la vez la fuente, el fin y el marco de sus acciones. Mientras que, en el mismo Renacimiento, se pasa del geocentrismo al heliocentrismo y se expulsa a nuestra Tierra del centro del universo, en el plano de los asuntos humanos se pasa del teocentrismo (o de un «cosmocentrismo» pagano) al antropocentrismo. Todo ser humano, sean cuales sean las demás características, es reconocido como el responsable de lo que hace y merece ser tratado como fin último. *Yo* debo ser la fuente de mi acción, *tú* debes ser su objetivo, *ellos* pertenecen todos a la misma especie humana. Estas tres características (que Kant denominaba las tres «fórmulas de una sola y misma ley» [*Fondements*, II, pág. 303]) no siempre se encuentran juntas; un autor en particular puede considerar sólo dos, o tal vez sólo una, para mezclarlas con otras fuentes. Pero sólo la reunión de las tres constituye verdaderamente el pensamiento humanista.

Este pensamiento es a la vez una antropología (dice cómo son los hombres: una especie aparte cuyos miembros son sociables y parcialmente indeterminados —y que por esa razón se ven llevados a ejercer su libertad), una moral (dice cómo deben ser: deben querer a los seres humanos por ellos mismos y concederles a todos la misma dignidad) y una política (privilegia los regímenes en los cuales los sujetos pueden ejercer su autonomía y gozar de unos mismos derechos).

Se puede pensar que el lema de la Revolución francesa, libertad, igualdad, fraternidad, se refiere, aunque aproximadamente, a esta triple exigencia humanista: la libertad representa la autonomía del sujeto; la igualdad, la unidad del género humano; en cuanto a la fraternidad, tratar a los demás como si fueran nuestros hermanos, ¿no es hacer de ellos el objetivo de nuestros afectos y de nuestros actos al mismo tiempo? A su vez, los Estados democráticos modernos adoptan estos mismos tres principios, una vez que los han trasladado del plano individual al de la colectividad: ésta dispone de un poder soberano, que es la expresión de la voluntad popular; el bienestar de sus sujetos es el objetivo último de su acción; y la universalidad de la ley para todos los ciudadanos es la regla fundamental de su funcionamiento. En ello reside la profunda afinidad entre pensamiento humanista y democracia política.

El régimen político concreto que corresponde mejor a los principios del humanismo es pues la democracia liberal, tal como se ha ido

constituyendo progresivamente desde hace doscientos años, puesto que adopta a la vez la idea de autonomía colectiva (la soberanía del pueblo), la de autonomía individual (la libertad del individuo) y la de universalidad (la igualdad de derechos para todos los ciudadanos). Sin embargo, humanismo y democracia no coinciden. En primer lugar, porque las democracias reales se encuentran lejos de encarnar a la perfección los principios humanistas (se puede, y mucho, criticar la realidad democrática en nombre de su mismo ideal); y en segundo lugar, porque la afinidad entre humanismo y democracia no es una relación de implicación mutua que excluya a otras relaciones posibles. En realidad, las familias conservadora, cientificista e individualista prosperan igualmente en el interior de las democracias; éstas, a su vez, no están amenazadas por la presencia, en su seno, de esas otras familias. Herederas del espíritu de tolerancia religiosa, las democracias aceptan un cierto pluralismo de los valores: distintas ideologías pueden contribuir a la persecución del mismo fin, el bienestar común. No existe una correspondencia simple entre familias ideológicas y regímenes políticos.

No obstante, mientras que el pensamiento humanista es central para la democracia liberal, las demás ideologías modernas se adaptan a la democracia pero poseen también tendencias centrífugas que las separan de ella. Los individualistas son tentados por aspiraciones anarquistas y libertarias; y prefieren que la regla común, encarnada en las leyes y el aparato de Estado, sea lo más débil y más limitada posible. Los conservadores, que no creen en la fuerza y la rectitud de la voluntad individual, favorecen los regímenes autoritarios. Un Estado basado en los principios cientificistas corre el riesgo de evolucionar hacia el totalitarismo: si los procesos biológicos e históricos se dominan íntegramente, cesa la preocupación por consultar la voluntad de los individuos. Conservadores y cientificistas pueden, en última instancia, reconocerse en un mismo tipo de régimen ideocrático, aun cuando las justificaciones ideológicas que den sean contradictorias; aquí la ciencia, allí la teología, la utopía de un lado, la tradición de otro. Únicamente la familia humanista queda libre de estas tendencias centrífugas.

Si nos volvemos hacia el lado de la moral, se impone una nueva distinción. El humanismo político, con sus corolarios (sufragio universal, protección del individuo, etc.), no constituye, con toda evidencia, más que un humanismo mínimo, que podríamos calificar de *pasivo*. El rechazo de la regalía arbitraria, de la reducción a la esclavitud o del adoctrinamiento forzado del individuo son elementos necesarios para la práctica humanista, pero todavía no nos dicen nada sobre los valores positivos a los que hay que aspirar. El humanismo *activo*, por su parte, se basa en la finalidad del *tú*, en la aceptación del ser humano particular (distinto de uno), como fin último de nuestras acciones. Aquí, el mismo término de moral ya no basta, o hay que darle un sentido muy amplio, puesto que la vía favorecida por los humanistas no es la de las exhortaciones morales sino la que pone de relieve los apegos humanos, la amistad, el amor. A su vez, semejante «moral» interviene en la «política»: los asuntos del país ya no se llevan del mismo modo cuando se decide tenerla en cuenta.

En cuanto a la antropología propia de la doctrina humanista, es relativamente pobre. Dejando a un lado la identidad biológica de la especie, se reduce a una sola característica: la sociabilidad; pero las consecuencias de esta última son numerosas. La más importante, bajo nuestra perspectiva, es la existencia de una conciencia de sí a la que los animales no acceden nunca, mientras que la criatura del hombre empieza a adquirirla muy temprano, en cuanto accede a captar la mirada del adulto que se inclina sobre él: *tú* me miras, luego *yo* existo. Esta conciencia de sí, inseparable de la del otro, tendrá a su vez efectos decisivos. Por un lado, una complejidad creciente de la relación intersubjetiva, cuyo emblema será el lenguaje humano. Por otro, una no coincidencia con uno mismo, igualmente constitutiva de lo humano: el individuo es a la vez un ser vivo como los demás y la conciencia de ese ser, la cual le permite separarse de él, e incluso oponerse a él. Ése es el fundamento de la libertad humana (y de la exigencia de autonomía que será su traducción política): el hombre se caracteriza por este rasgo biológico, por la capacidad de separarse de su propio ser. Sociabilidad y libertad están intrínsecamente ligadas y forman parte de la misma definición de la especie.

Disputas entre familias

Para completar y precisar un poco la doctrina, ahora podríamos situar a los humanistas en relación a las demás familias modernas e identificar sus respuestas a las pretensiones del diablo. Los humanistas no

renuncian a los valores (pero éstos son humanos, y no divinos), ni a la sociedad (cuyas formas son múltiples), ni a la responsabilidad del sujeto (que sería plural). Por lo tanto, a diferencia de los individualistas, los humanistas —Montesquieu, Rousseau, Constant— afirman la sociabilidad constitutiva de los hombres (el hombre sin la sociedad no es el hombre, contrariamente a lo que sostiene Occam). Los hombres no son átomos que habríamos reunido, sólo *a posteriori*, en el seno de la sociedad; su interacción es constitutiva de la identidad misma de la especie (el *tú* se plantea al mismo tiempo que el *yo*) y el individuo irreductible presupone la intersubjetividad. Contra los cientificistas, los humanistas no solamente sostienen la autonomía de los valores (no se derivan de los hechos), sino también la posibilidad de la libertad: el ser humano no es el juguete de unas fuerzas de las que no pueda escapar en ningún caso.

En la oposición entre los humanistas y los miembros de estas otras dos familias se da una especie de simetría. Los individualistas creen en la autonomía personal, pero desprecian la pertenencia social de los individuos. Los cientificistas aceptan la autonomía del hombre, pero la atribuyen a la especie y al grupo antes que al individuo: para ellos, la autonomía personal ya no tiene mucho sentido. Por su parte, los humanistas piensan que el individuo puede acceder a la autonomía, es decir, actuar en razón de su propia voluntad y de acuerdo con leyes que él mismo acepta, sin que por ello resulte necesario concebirlo fuera de la comunidad humana. Los humanistas se separan también de los conservadores, a la vez porque no deploran la libertad de los individuos y porque los valores a los que se vinculan son puramente humanos. Por este conjunto de razones, la respuesta humanista me parece la más satisfactoria, cuando no la única válida, en desafío al diablo.

La crítica habitual que se dirige contra la doctrina humanista proviene de las familias cientificista y conservadora, y consiste en decir que los humanistas ignoran, voluntariamente o no, la fuerza de las determinaciones que dirigen a las acciones humanas, esto es, las causas biológicas, sociales o culturales. La respuesta de los humanistas se despliega en dos planos. Primero, la pluralidad y la complejidad de las series causales son tales que a fin de cuentas desembocan en la indeterminación: nuestra especie se caracteriza por su plasticidad, por su capacidad de adaptarse a cualquier circunstancia, a la hora de cambiar. «El hombre, ese ser flexible», decía Montesquieu (*L'esprit des lois*, «Preface»). A los ojos de los humanistas, el hombre es una potencialidad antes que una esencia: puede convertirse en esto o en aquello, actuar de tal o tal otra manera; pero no lo hace *necesariamente*. Y, además, y esto es esencial, incluso en presencia de las determinaciones más claras, los seres humanos tienen siempre la posibilidad de oponerse a ellas y, por tanto, de separarse de sí mismos; sin lo cual dejan de ser, o no son todavía, plenamente humanos.

Podríamos ilustrar la interacción entre necesidad y libertad mediante este ejemplo simple: los seres humanos están programados, por su naturaleza biológica, para hablar; ni los padres de un niño, ni ese mismo niño, tienen la libertad de privarlo de la capacidad de hablar (excepto si alteran su cerebro). Esos padres y ese niño viven en una sociedad que habla tal o tal otra lengua: la determinación cultural se añade a la causalidad biológica. Ahora bien, una vez que es adulto, el niño puede decidir hablar su lengua materna o rechazarla, y hablar una lengua prestada. Esta ruptura, tanto en el reino de la naturaleza como en el de la cultura, basta para introducir la idea de libertad humana y, con ella, toda la modernidad.

Cuando los representantes de las otras familias interpelan a los humanistas, éstos no rechazan por tanto todo determinismo susceptible de regir el destino de las sociedades o del individuo, ni afirman que el sujeto humano sea enteramente libre, que pueda escogerlo todo en su vida y que sea su único dueño. Sostienen que la libertad, la elección y el ejercicio de la voluntad son opciones que están igualmente disponibles para él y que, por añadidura, merecen ser más apreciadas que las situaciones en que actúa por necesidad o bajo coacción; y, finalmente, que ciertas personas logran multiplicar estas ocasiones de libertad mientras que otras no las disfrutan, por así decirlo, nunca. Los humanistas no pretenden que el ser humano se rija enteramente por su razón o por su conciencia; no ignoran la fuerza de lo que antaño se denominaba como pasiones y que nosotros llamamos inconsciente o instinto, como tampoco desconocen las coacciones que los datos biológicos, las necesidades económicas y las tradiciones culturales ejercen sobre el individuo. Todo lo que afirman es que puede *también* oponerse a esas coacciones, y actuar a partir de su voluntad; y es en ello donde ven la especificidad humana.

Aprecian, pues, la acción voluntaria, pero no por ello necesitan creer en una maleabilidad ilimitada de los hombres o en su omnipo-

tencia: la parte que corresponde a lo dado es ella también irreductible. Los humanistas no piensan, al modo de Sartre, que el hombre sea el único legislador de sí mismo: en primer lugar, porque el hombre es múltiple y esa multiplicidad puede constituir un problema; en segundo lugar, porque los hombres presentes también están hechos con pasado y ese pasado está a su vez lleno de hombres sobre los cuales, empero, no tenemos ningún poder; por último y sobre todo, porque los hombres deben tener en cuenta las coacciones que se escapan de su voluntad: las que impone su cuerpo, las características físicas del país que habitan, o el lugar de la Tierra en el universo.

Los humanistas pueden incluso llegar bastante lejos en compañía de los miembros de la familia cientificista, pero siempre se separan de ellos al final. Tocqueville, aquí humanista, termina *La Démocratie en Amérique* con esta conclusión: «La Providencia no creó al género humano ni completamente independiente ni totalmente esclavo. Dibuja ciertamente, alrededor de cada hombre, un círculo fatal del que éste no puede salir; pero, en el interior de sus vastos límites, el hombre es poderoso y libre, y lo mismo les ocurre a los pueblos» (II, 4, 8, pág. 402). La misma naturaleza conoce el azar, y no sólo la necesidad; la historia, con más razón; finalmente, el hombre puede oponerse a lo que le dictan la naturaleza y la historia. La causalidad natural e histórica no excluye en absoluto a la autonomía ni a la acción voluntaria. Al escribir estas líneas, Tocqueville se conduce como un fiel discípulo de sus predecesores liberales, Montesquieu y Constant.

El humanismo no es un monismo: considera a los hombres y a sus sociedades el resultado de la interacción de varios principios que se limitan mutuamente, antes que el efecto de una causa única. Lo *dado* viene a restringir el territorio de lo *querido*, pero a su vez la voluntad abre una brecha en el reino de la necesidad. Esta elección pluralista se encuentra de nuevo en el plano de los valores, sin que por ello conduzca al relativismo. Las vías hacia el bien son múltiples, como lo muestra con toda evidencia la pluralidad de las culturas (este pluralismo es, pues, una consecuencia del universalismo: no se puede partir de la hipótesis según la cual todo el mundo está equivocado excepto nosotros). Al mismo tiempo, la pluralidad no degenera en una guerra de dioses: del mismo modo que el espíritu de tolerancia religiosa permitía admitir que existen varias vías hacia un mismo Dios, el marco humanista implica que, aunque los valores sean múltiples, es posible

un debate sobre los valores mediante el diálogo humano y, por lo tanto, en el seno de un marco común. Los dioses son quizá diversos, pero los hombres son unos.

La misma moderación (por emplear el término de Montesquieu) caracteriza la actitud humanista ante el conocimiento. Contrariamente a los conservadores que postulan que el esfuerzo de los hombres por conocer el mundo está condenado de antemano al semifracaso, y contrariamente a los cientificistas que creen estar ya en posesión de la verdad de las leyes que gobiernan el mundo, los humanistas defienden que el conocimiento está limitado de hecho, pero no de derecho. Sobre el mundo no pesa ninguna maldición que lo habría condenado a ser para siempre ininteligible, y las capacidades de la razón humana son teóricamente ilimitadas. Pero, en la práctica, las complejidades de la materia y del espíritu son tales que sólo conocemos una pequeña parte de ellas: a la razón le sienta mal el orgullo, observaba Montaigne. Por eso, es preciso dejar, junto a la ciencia, un lugar considerable para las demás formas de comprensión y de expresión, que permiten acceder a la verdad por vías que no podemos volver completamente transparentes. El símbolo no es menos necesario que el signo, ni el mito menos que el discurso, ni el arte menos que la ciencia. El humanismo se sitúa más allá de la antinomia entre el racionalismo y el irracionalismo, y acepta que el conocimiento tome prestadas vías que se escapan del análisis racional.

Tal vez esto explique también las relaciones matizadas que los humanistas mantienen con la religión. Pues por un lado se separan de ella: quieren que el individuo pueda escoger libremente entre creer o no creer, que las sociedades sean gobernadas por la voluntad del pueblo, y no por el derecho divino. Piensan también que el hombre, y no sólo Dios, es digno de ser el fin del hombre. Pero, por otro lado, e incluso dejando de lado la filiación histórica entre humanismo y cristianismo, es inevitable advertir que todos los grandes humanistas franceses, de Montaigne a Constant, se describieron a sí mismos como seres religiosos y cristianos; y no hay que ver en ello una mera sumisión cómoda a los dictados de la época. Sucede más bien que el humanismo, que no es en sí mismo una religión, no es por ello un ateísmo. Separa la dirección de los asuntos humanos de todo fundamento o justificación teológicos; pero no exige una eliminación de la dimensión religiosa de la experiencia. Le reserva un lugar un tanto impreciso, fuera

de la política y de la ciencia: la religión permanece como una respuesta posible a los interrogantes de cada cual sobre su lugar en el universo o sobre el sentido de su vida.

«ORGULLO» E «INGENUIDAD»

Hay que insistir en el carácter irreductible de lo humano *dado* inicialmente (que no entra en absoluto en contradicción con el reconocimiento de la libertad como elemento constitutivo de lo humano), pues es frecuente confundir el humanismo con lo que se nos puede aparecer ahora como su perversión *orgullosa*, a saber, la creencia en la omnipotencia del hombre. En esto los humanistas se separan de Pelayo y los pelagianos que, sin embargo, se cuentan entre sus precursores: para Pelayo, el hombre es completamente libre y, por tanto, responsable de su destino; se le puede pedir que sea perfecto, puesto que es amo en su casa. Su naturaleza es buena (el pecado original no existe); por lo tanto, todas sus imperfecciones se deben a él, y sus pecados son también queridos y no tienen excusa. La tentación de pasar de lo posible a lo obligatorio es grande: se forzará al hombre a ser perfecto proporcionándole ejemplos que seguir (Cristo, los santos) y castigos que temer (los fuegos del infierno).

Igualmente, una de las fórmulas más célebres que se vinculan al origen del humanismo, la promesa de Descartes de «convertirnos en dueños y señores de la naturaleza» (*Discours de la méthode*, VI, pág. 168), no depende tanto de la doctrina humanista en sí misma como de esa perversión orgullosa: los humanistas sostienen que el hombre no es esclavo de la naturaleza, y no que ésta deba convertirse en su esclava. La promesa cartesiana, que se sitúa en la tradición de Ficino o de Francis Bacon, más bien emparienta a estos pensadores con la familia cientificista. Los humanistas no afirman la omnipotencia del hombre, sino que niegan la omnipotencia de Dios o de la naturaleza; sostienen que junto a lo *dado* hay un lugar, y un lugar considerable, para lo *querido*. Menos todavía se debe concluir que la posibilidad de intervenir en nuestro destino acarree inevitablemente el entusiasmo por las utopías, o el deseo de construir el paraíso en la Tierra —el cual, lo sabemos por la experiencia del siglo XX, parece más bien un infierno—. La tentación utopista es un pariente más próximo del cientificismo que

del humanismo; descansa en la convicción de que el dominio total de los procesos históricos es posible —lo cual contradice la hipótesis de la libertad—. Al afirmar la parte de libertad en el hombre, los humanistas saben que éste puede usarla en vistas al bien, pero también en vistas al mal. La construcción de una ciudad de la que se excluyera el mal no forma parte del proyecto humanista.

La misma indeterminación caracteriza también a la especie humana en su relación, precisamente, con el bien y el mal. El hombre, ¿es bueno o malo? Si adoptamos la segunda hipótesis, nos encontraremos en compañía de san Agustín y de una larga serie de autores cristianos que se derivan de él. Si nos atenemos a la primera, nos colocaremos del lado de los defensores de los «buenos salvajes», de los enemigos de la educación y de la civilización (sin hablar de la posición extrema de Sade y de sus émulos que hacen de «bueno» un sinónimo —a decir verdad, superfluo— de «natural»). El humanismo rehúsa inclinarse a favor de la bondad por simples razones empíricas: aunque se perciba orgullosamente a sí mismo como una excepción a la regla, le basta con conocer la historia de su país, e incluso con observar a sus allegados, para renunciar a la idea de que el hombre es completamente bueno. Pero rehúsa también la postura jansenista o protestante que hace del hombre un nuevo Satán. Si pensara como Bérulle que «no tenemos nada propio más que el error y el pecado» (*Opuscles de piété*, LXXXV, 1, pág. 403), ¿por qué haría descansar sobre sus propios hombros aunque sea una débil responsabilidad sobre su salvación? Según el término de Montaigne, la naturaleza humana es imperfecta: ésa es la hipótesis inicial de los humanistas. El hombre no es bueno ni malo, sino que puede convertirse en lo uno o en lo otro, o (más a menudo) en ambas cosas.

Hay que insistir también en este punto, pues otra confusión frecuente consiste en atribuir a los humanistas una visión enteramente positiva del hombre —cuando se trata en realidad de una nueva perversión de la doctrina, esta vez ya no orgullosa sino *ingenua*—. Cada vez que escuchemos hablar de la «grandeza» del hombre o de su «nobleza», de la necesidad de «venerarlo» como a un Dios o de «respetarlo» por sus cualidades intrínsecas, estaremos frente a esa visión «ingenua». Podemos, por supuesto, exigir que el hombre sea tratado como un ser noble o que se respete a todos los hombres, pero ésos serán imperativos morales, y no hipótesis antropológicas. A este respec-

to, tomado abstractamente, el hombre no es más que indeterminación y potencialidad —lo cual no impide que ciertos hombres sean positivamente buenos, ni que otros sean claramente malos—. Una nítida frontera separa, por tanto, a la familia humanista de sus vecinos antropólatras. Pensar que el hombre es completamente bueno o que es omnipotente es, para los humanistas, una ilusión: no se debe sobrestimar ni su fuerza ni su bondad.

Lo que, por el contrario, caracteriza a los humanistas es una cierta fe en la educación. Puesto que, de un lado, el hombre está parcialmente indeterminado y es además capaz de libertad, y que, de otro, el bien y el mal existen, es posible adentrarse en ese proceso que conduce de la neutralidad al bien y que se llama educación. Sin ésta, las inclinaciones positivas corren el peligro de ser reprimidas y de desaparecer, mientras prosperan las inclinaciones negativas. El mal también se aprende. Montesquieu escribía: «¿De dónde puede venir esa ferocidad que encontramos en los habitantes de nuestras colonias, sino de ese uso continuo de los castigos ejercido sobre una desgraciada parte del género humano?» (*Grandeur*, XV, pág. 463). No es azaroso que tantos grandes humanistas —Montaigne, Montesquieu, Rousseau y muchos otros— hayan manifestado un interés especial por esta cuestión. Mientras los conservadores recomiendan el simple mantenimiento y la fiel transmisión de las tradiciones, mientras los cientificistas se inclinarían más bien por el adiestramiento que produce mecánicamente los resultados queridos, y mientras los individualistas se contentarían con buscar lo que contribuye al desarrollo y a la máxima satisfacción de cada cual, los humanistas querrían que hubiera unos principios comunes de la educación que permitieran a los hombres adquirir una mayor autonomía, dar una finalidad humana a sus actos y reconocer la misma dignidad a todos los miembros de su especie.

NATURAL O ARTIFICIAL

La razón última de estas diferencias entre los humanistas y otras familias modernas reside quizás en el estatuto que se otorga aquí o allá a los valores. Recordemos los términos del debate clásico: dos grandes opciones se enfrentan en la historia, ya desde los sofistas griegos, dependiendo de que los valores se funden en la naturaleza o que provengan únicamente de la ley humana. Ambas opciones se han tenido siempre presentes, pero podemos decir, inicialmente, que los Antiguos prefieren pensar los valores como dados (por la naturaleza, por Dios), mientras que los Modernos, y especialmente los individualistas, han creído a menudo que eran, ante todo, queridos. Cuando Hobbes declara: «Es la autoridad, y no la verdad, quien hace la ley» (*Léviathan*, XXVI, pág. 295, en la versión latina) —es ésta una formulación entre mil, pero particularmente influyente—, se convierte en el portavoz de la hipótesis puramente voluntarista al respecto del origen de los valores. Si los valores no tienen una justificación natural, son «artificiales», y no pueden provenir más que de la voluntad humana; si ciertos valores vencen a otros, es porque sus partidarios poseen una voluntad más poderosa.

Como podíamos preverlo, estas declaraciones radicales provocan una reacción de rechazo que consiste en reclamar el retorno, de una u otra manera, a la situación precedente, a la sabiduría griega o a la fe cristiana; o, al menos, a una solución de compromiso entre las exigencias de nuestra voluntad y las de nuestra tradición. Por lo tanto, esta reacción, «naturalista» o religiosa, es más bien la de los conservadores. En cuanto a los cientificistas, su elección es inicialmente naturalista: quieren descubrir los valores en el mundo (por ejemplo, deducirlos del instinto de conservación de uno mismo), y no verlos introducidos en él por una decisión de la voluntad. Sin embargo, al revelarse ilusorias sus deducciones, en su caso nos encontramos también con un querer —no menos puro, pero sí menos ostentado.

Ahora bien, estas dos posiciones, aún presentes en el debate contemporáneo, no agotan el campo de las posiciones posibles, contrariamente a lo que sus respectivos defensores intentan hacer creer, pues quien critica al adversario atrae entonces forzosamente hacia sí a todos los indecisos. Los valores pueden no ser naturales, y no convertirse por ello en arbitrarios. Eso es lo que los humanistas pretenden en todos los casos. Se resisten, tal como lo habrían hecho los Antiguos, a considerar al hombre un ser en el que hecho y valor serían inseparables; pero tampoco aceptan la elección de muchos otros Modernos, consistente en declarar que los valores son un efecto de una elección puramente arbitraria, y un producto de la voluntad únicamente. Rehúsan encerrarse en la alternativa entre naturalismo y relativismo. Está claro que los tres valores humanistas, autonomía del *yo*, finalidad del

tú, e universalidad de los *ellos*, no siempre se han admitido: otras sociedades han alabado las virtudes de la sumisión, han exigido que se venere al único Dios o han afirmado que los *nuestros* son en cualquier circunstancia preferibles a los *otros*. Y, sin embargo, el sujeto de las sociedades modernas no tiene la impresión de que su elección sea realmente arbitraria: los valores humanistas poseen la fuerza de una evidencia que sus contrarios no tienen. La condena casi unánime del racismo, que hoy hacen suya incluso los partidos de extrema derecha, no se percibe como el mero efecto de nuestra costumbre, o de una voluntad más fuerte que las demás. ¿De dónde proviene esa sensación de evidencia? La respuesta a esta pregunta es incierta y sin embargo la sensación en sí misma es difícilmente rebatible.

Los humanistas han intentado establecer por tanto una relación significativa entre sus valores y lo que han reconocido como la identidad misma de la especie humana. La universidad de los *ellos* aparece entonces como la contrapartida de la pertenencia de todos los seres humanos, y de ellos solamente, a una misma especie viviente. La finalidad del *tú* está de acuerdo con la afirmación de la sociabilidad constitutiva de los hombres, y de la necesidad que tienen unos de otros, no sólo para sobrevivir y reproducirse, sino también para su constitución en tanto que seres conscientes y comunicativos: la celebración del otro es la culminación de esa relación necesaria. La autonomía del *yo* corresponde a la capacidad humana de eludir cualquier determinación. La pertenencia a la misma especie, la sociabilidad o la existencia de una conciencia de sí no son en sí mismas valores; pero los valores humanistas se conforman a las características de la especie. Son a su vez una prueba del antropocentrismo de la doctrina.

Esta puesta en correspondencia entre moral, política y antropología está muy presente en los textos de los humanistas.

En *L'esprit des lois*, Montesquieu se preocupa en primer lugar de establecer una escala de los seres, no en función de su mayor o menor inteligencia o racionalidad, sino según su grado de sumisión a las leyes de su especie. Los hombres no son separados, a este respecto, del resto de la naturaleza viviente; simplemente poseen esa característica en un grado desconocido en otros lugares. Al pie de la escala se sitúan las plantas, que obedecen rigurosamente a las leyes de su naturaleza o a la voluntad divina (para Montesquieu, es lo mismo). Por encima y a continuación se sitúan los animales que conocen el sentimiento, puesto que pueden preferir un individuo a otro; ya se encuentran, por tanto, en la indeterminación. «No siguen invariablemente sus leyes naturales» (I, 1). El hombre se inscribe en la cumbre de esta gradación, puesto que es el ser más complejo; pero, por añadidura, existe entre él y las demás especies una diferencia que ya no es de grado, sino de naturaleza: puede, siempre que conozca las leyes biológicas y sociales, actuar al margen de ellas o contra ellas. «El hombre, en tanto que ser físico, está, al igual que los demás cuerpos, gobernado por leyes invariables. En tanto que ser inteligente, viola sin cesar las leyes que Dios ha establecido, y cambia aquellas que establece él mismo.» En una perspectiva genealógica, la liberación en relación a las imposiciones naturales es progresiva, desde las plantas al hombre; pero, estructuralmente, la diferencia es radical: la especie humana es la única que sabe rechazar las leyes que la gobiernan.

O, según una fórmula paradójica, pero que señala bien la posición de Montesquieu: los «seres particulares inteligentes», es decir, los hombres, se apartan de las leyes naturales o positivas no sólo porque pueden equivocarse, sino también porque «es propio de su naturaleza que actúen por sí mismos». Su naturaleza, es decir, su identidad, consiste en esa capacidad de oponerse a las leyes de su naturaleza biológica. Y si la libertad política (autonomía) es un valor para Montesquieu, lo es también porque conviene a esa naturaleza de los seres voluntarios. De manera paralela, la sociabilidad humana es lo que a sus ojos funda a la justicia. «La justicia no depende de las leyes humanas, [...] se basa en la existencia y en la sociabilidad de los seres razonables, y no en las disposiciones o voluntades particulares de esos seres» (*Traité des devoirs*, pág. 181). La Ley corresponde a la identidad de la especie humana, y no únicamente a su voluntad. Eso es también lo que quiere decir Constant cuando afirma: «Querer hacer abstracción completa de la naturaleza, en un sistema de legislación, es privar a las leyes a la vez de su sostén, de su base y de su límite» (*Principes de politique*, XVIII, 2, pág. 401).

Rousseau verá, en la posibilidad que tienen los hombres de oponerse a las imposiciones biológicas características de su especie, la principal diferencia entre ellos y los animales. «Una paloma morirá de hambre cerca de un lebrillo repleto de las mejores carnes, y un gato sobre un montón de frutas o de grano, aunque tanto una como otro podrían nutrirse con el alimento que desdeñan si se les ocurriera probar-

lo» (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, I, pág. 141). El hombre, en cambio, sabe cambiar de costumbre (de cultura) e ir contra sus instintos naturales; no es, por tanto, azaroso que la autonomía se convierta en su ideal. También Tocqueville cree que el deseo de libertad, y por tanto el desarraigo en relación a los elementos naturales, participa de la identidad misma de la especíe; si se tratara únicamente de una cuestión de elección y de interés, lo hemos visto (págs. 34-35), ese deseo no se habría podido mantener desde siempre. «Existe una inclinación instintiva, irreprimible y como involuntaria hacia ella [la libertad], que nace en la fuente invisible de todas las pasiones» (*Ancien Régime*, II, pág. 345). El gusto por la libertad es un instinto que el hombre no escoge libremente.

El humanismo no es ni un «naturalismo» ni un «artificialismo»; no defiende sus valores porque éstos se encarnen en el orden natural, ni porque así lo haya decretado la voluntad más poderosa. No es la «autoridad» que invoca Hobbes la que nos hace preferir el derecho de escoger entre *sí* y *no* a la sumisión. Lo mismo le ocurre a la finalidad del *tú*, es decir, al hecho de que yo prefiera ver al individuo humano como objetivo de mi acción antes que atenerme a su explotación como, pongamos, agente del progreso económico; o a la universalídad de los *ellos*, es decir, al respeto que se debe a todos los hombres, considerado como más apreciable que la preferencia por los «nuestros» sobre los «otros». Si el humanismo está contra la esclavitud, la manipulación y la cosificación de los individuos, o contra la exterminación de una parte de la humanidad, no se debe solamente a que ésa sea su buena voluntad, en lo que se le podría acercar el puro voluntarismo; sino también a que esos valores de libertad, de respeto al otro y de igual dignidad de todos, se le imponen con la fuerza de una evidencia y le parecen más convenientes que otros para la especie humana.

En cualquier caso, está claro que se podrían considerar otros valores de una «conveniencia» similar y que no por ello forman parte del conjunto seleccionado por los humanistas. ¿Por qué? El egoísmo, la preferencia por los suyos o la comodidad que procura la sumisión a los fuertes no son menos «naturales» que sus contrarios. Para racionalizar su impresión de evidencia, los humanistas se ven obligados a recurrir a un criterio discriminatorio que es la misma universalidad. Se puede desear que todos los seres humanos sean autónomos, que se les trate a todos como un fin último o provistos de la misma dignidad; pero no se puede decir lo mismo de principios como el de la supervivencia del más apto, la sumisión o la instrumentalización del otro. La universalidad humana interviene, por tanto, doblemente en la doctrina humanista, a la vez como un valor entre otros y como un medio de legitimación de los valores.

EL HUMANISMO EN LA HISTORIA

Aunque, en la historia del pensamiento, resulte peligroso emplear fórmulas como «por vez primera», creo poder afirmar que los distintos ingredientes de la doctrina humanista se encuentran reunidos por primera vez, en Francia, en Montaigne. Aquí me conformo con indicarlo, pero volveré sobre ello con más detalle: la autonomía del *yo* se encuentra implícita en su preferencia por las acciones que dependen de «nuestra elección y nuestra libertad voluntarias» (I, 28, pág. 185); la finalidad del *tú*, en su declaración de que la práctica de la amistad es más necesaria y más dulce para el hombre que «los elementos del agua y el fuego» (III, 9, pág. 981); y la universalidad de los *ellos*, en su adhesión a este principio: «Considero a todos los hombres compatriotas míos, y abrazo a un polaco del mismo modo que a un francés, posponiendo este lazo nacional al universal y común» (III, 9, pág. 973). Las páginas que siguen se ocuparán de la evolución ulterior de la doctrina.

No obstante, como les ocurre a las demás doctrinas modernas, algunos de sus elementos se pueden encontrar tanto en el pensamiento griego como en la religión cristiana. La ciudad griega aspira a gobernarse ella misma, lo que es una forma de autonomía, y la democracia que practica implica que se pueda preferir la decisión voluntaria antes que la ley que transmite la tradición. La literatura y la pintura griegas manifiestan que el individuo puede convertirse en el objetivo intransitivo de las aspiraciones de otros individuos; y los griegos conocían y respetaban la «filantropía» o amor universal a los hombres.

El humanismo hunde también sus raíces en ciertos principios cristianos: la palabra de Cristo se dirige a todos los hombres indistintamente; por añadidura, retoma la tradición que designa, en el punto de partida, el nombre de Pelayo, para quien la salvación de los hombres está en sus propias manos; son, pues, libres de salvarse o de perderse.

Esa tradición la prosigue, de modo distinto, Occam, quien separa fuertemente los asuntos divinos de los asuntos humanos, y ve en la libertad el rasgo distintivo de nuestras acciones; para él, «la misma dignidad de la persona humana aprecia su facultad de poder plantear en todo momento el acto que le plazca y cómo le plazca» (Lagarde, VI, pág. 46). Continúa en el pensamiento de Erasmo, que quiere, contrariamente a Lutero, encontrar la libertad junto a la gracia; y en Arminio y también en Molina y en los jesuitas que, en el siglo XVII, serán acosados por las fulguraciones jansenistas. Por otros aspectos de su doctrina, el protestantismo prepara a su vez el advenimiento del individuo moderno. Por último, en todos los *heréticos* podemos ver a precursores del humanismo, puesto que son, etimológicamente, «los que escogen», por oposición a los que se someten a la doctrina imperante, esto es, los *ortodoxos*.

La presencia de estas tradiciones en la historia europea puede dar a veces la impresión de que se trata siempre del mismo debate, en el que sólo cambian las etiquetas o, en todo caso, los actores, y no sus papeles. Lo mismo puede decirse del conflicto ya evocado (pág. 41) entre gracia y libertad en la religión cristiana, y del que se produce, en los siglos XIX y XX, entre libertad y necesidad natural o histórica revelada por la ciencia. Para justificar la intervención libre de los hombres, los humanistas de las distintas épocas se verán obligados a su vez a recurrir a los mismos argumentos: los hombres no son completamente malos, afirma Erasmo contra Lutero; no sólo los mueve el interés, replica Constant a Helvecio. Y las soluciones de compromiso entre los dos extremos se parecerán también: la disposición genética del hombre le permite adaptarse a cualquier situación e inventarse un nuevo marco de vida, dirán los biologistas contemporáneos; «Dios creó el libre arbitrio», decía Erasmo (*Le libre arbitre*, pág. 844), y Montaigne: «Naturaleza nos trajo al mundo libres y sin ataduras» (III, 9, pág. 973).

No debemos atenernos sólo a esta revelación de las continuidades; cuando estudiamos la historia del pensamiento, advertimos que no se reduce casi nunca a un combate singular entre dos grandes tesis coherentes y mutuamente excluyentes, como nos gusta imaginarlo, sino que se parece más bien a una larga rivalidad, a veces precisa, a veces caótica, entre varias grandes familias. Los humanistas, particularmente, se ven continuamente obligados a intervenir en debates separados, lo que les hace emplear argumentos que, a primera vista, parecen contradictorios.

Más adelante, trataré algunas de esas controversias que mantienen con las demás grandes familias. Baste ahora con señalar que son plenamente conscientes de la pluralidad de los conflictos. Por ejemplo, cuando Tocqueville escribe: «Los primeros abandonan la libertad porque la consideran peligrosa; los segundos, porque la juzgan imposible» (*Démocratie*, II, 4, 7, pág. 397), circunscribe en una fórmula la oposición entre conservadores y cientificistas. Antes que él, Constant se ve obligado a combatir a la vez contra los conservadores a la Bonald (se trata de sus adversarios políticos, los ultras, partidarios de una restauración a ultranza) y contra los cientificistas a la Saint-Simon, descendientes de Helvecio y del materialismo de las Luces. Contra Bonald, afirma el derecho a la autonomía; contra el ambiente individualista, rechaza la idea de que el hombre sea un ser comprometido individualmente en la persecución de su propio interés. Esta posición intermedia explica sin duda por qué su obra *De la religion* suscita el rechazo: Constant es demasiado devoto para los individualistas e insuficientemente religioso para los conservadores.

Rousseau insiste considerablemente en la necesidad de oponerse al mismo tiempo a dos adversarios bien diferentes. Como lo resume la *Lettre à Beaumont*, la profesión de fe del vicario saboyano se compone de dos partes. La primera «está destinada a combatir el materialismo moderno y a establecer la existencia de Dios y la religión natural con toda la fuerza de que el autor es capaz» (pág. 996). En cambio, la segunda parte «propone ciertas dudas y dificultades al respecto de las revelaciones en general» (págs. 996-997). Las *Confessions* informan de que los personajes de Julie y Wolmar se concibieron en ese espíritu de doble oposición, a los cristianos tradicionales y a los «filósofos» (IX, págs. 435-436). Los *Dialogues* vuelven a mostrar el doble combate llevado a cabo en el *Émile*: también aquí, Rousseau se distingue tanto de los «filósofos» como de los devotos. Y, mucho antes que él, Erasmo ya era muy consciente de que su posición se situaba entre dos extremos; acordándose sin duda de Aristóteles, la defendía al decir: «No es una navegación desafortunada aquella que sigue la ruta de en medio entre dos males opuestos» (pág. 874). El humanismo y la democracia pueden pues ser atacados por los conservadores por su radicalismo, cuando los cientificistas y los individualistas les reprocharán su excesiva timidez. Estos reproches contradictorios explican por qué el mismo discurso humanista parece a veces incoherente.

Es igualmente urgente identificar la pluralidad de voces que constituyen el debate, pues cada una de las familias tiene tendencia, con la intención de polemizar, a reducir a las demás a una sola, generalmente a la que le parezca más fácil de atacar, y a considerar a las restantes simples camuflajes oportunistas. Este último papel se le asigna especialmente al humanismo, precisamente por su posición central: para los conservadores, no es más que una máscara del individualismo («Nietzsche consuma a Descartes»); para los individualistas, es un cientificismo apenas atenuado («el totalitarismo es un efecto del humanismo»); y por lo que toca a los cientificistas, pueden describirlo como una forma de conservadurismo («vuelve el orden moral»). Ciertas tomas de posición ideológica se dejarían definir de forma exhaustiva como el mero rechazo a reconocer tal o tal otra frontera.

Se debe admitir al mismo tiempo que se pueden establecer efectivamente alianzas más o menos estables. Humanistas e individualistas elogian conjuntamente la libertad que niegan o condenan cientificistas y conservadores (recuerdo que, desde este punto de vista, Tocqueville es un humanista). Humanistas y conservadores defienden la necesidad de valores comunes que, por razones opuestas, rechazan cientificistas e individualistas (todo es necesidad; todo es libertad). Humanistas y cientificistas hacen una causa común de la afirmación de que el conocimiento racional del mundo es posible, cosa que ponen en duda conservadores e individualistas... Incluso en el interior de una misma obra, distintas doctrinas pueden colaborar o combatir unas con otras. Finalmente, ciertas escuelas de pensamiento contemporáneas se deben describir con razón (en nuestra perspectiva) como híbridas, surgidas del cruce de varias familias. Esta filiación múltiple no significa que a esas escuelas les falte coherencia: visto desde una perspectiva histórica, todo pensamiento es híbrido (nuestras cuatro grandes familias lo son también), del mismo modo que las mismas comunidades.

La reagrupación familiar —ahora se comprende mejor— es una actividad arriesgada e ingrata; ya he dicho (ver pág. 25) por qué me parecía, al mismo tiempo, inevitable. A partir de ahora, me atendré esencialmente a la familia humanista. Esta perspectiva única me prohíbe toda pretensión de un esclarecimiento equitativo de las demás familias: en el diálogo del pasado, privilegio sistemáticamente a una de las voces.

El modo en que he identificado el desafío del diablo en relación a un pacto ignorado es lo que explica el orden de los capítulos de este libro. En el segundo capítulo, intento comprender en qué consiste exactamente la afirmación humanista de una libertad característica del hombre moderno; con ese propósito, examino los escritos de los grandes humanistas franceses, de Montaigne a Constant. A partir de ahí, describo los alardes que los humanistas han adoptado frente a las amenazas proferidas por el diablo, o las razones de su negativa a pagar un precio por la libertad. Los capítulos tercero al quinto están consagrados a los peligros que acechan a la vida en sociedad; las concepciones humanistas de la sociedad y de la soledad, del amor y de la amistad se tratan allí. El capítulo sexto presta atención a la dispersión del yo, que describe a partir de las prácticas autobiográficas de Montaigne y de Rousseau. Los capítulos séptimo al noveno analizan la cuestión de los valores en un mundo donde Dios ya no es su fuente ni su garantía. Por último, el epílogo retorna el contexto histórico actual para situar en él las respuestas que haya podido aportar el pensamiento humanista del pasado.

Doctorado en ciencias humanas y sociales.

₿ 1550.